

# اسلام اور جدید معاشی مسائل

جلد سوم

خرید و فروخت کے جدید طریقے اور ان کے احکام

شیخ الاسلام جنس مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم

ترتیب و تالیف

مولانا مفتی محمد امجد صاحب  
دعوتِ اسلامی، جامعہ شریعہ دارالافتاء

۱۴۰۵ھ

دارالافتاء اسلامیہ

☆ مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم  
قلم ۱۴۰۵ھ

☆ دارالافتاء اسلامیہ پاکستان  
قلم ۱۴۰۵ھ

☆ دارالافتاء اسلامیہ مال دنیا  
قلم ۱۴۰۵ھ

در تعقیب کتاب



در بیان کتابخانه عمومی، کتب و اسناد، و اسناد و اسناد و اسناد

در کتاب

اسلام

محمد صلی اللہ علیہ وسلم

۱۴۲۹ھ

در بیان کتابخانه عمومی، کتب و اسناد، و اسناد و اسناد و اسناد

اشاعت اہل

جنوری تا اکتوبر ۱۴۲۹ھ — جون ۱۴۲۹ھ

## اداره ایسٹرن پبلیشرز کمپنی

۱۰۰، راجا گاندھی سٹریٹ، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

۱۰۰، راجا گاندھی سٹریٹ، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

۱۰۰، راجا گاندھی سٹریٹ، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

لے کے پتے

اداره ایسٹرن پبلیشرز کمپنی، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

کتاب و اسناد، کتب و اسناد، کتب و اسناد، کتب و اسناد

اداره ایسٹرن پبلیشرز کمپنی، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

۱۰۰، راجا گاندھی سٹریٹ، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

اداره ایسٹرن پبلیشرز کمپنی، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

اداره ایسٹرن پبلیشرز کمپنی، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

اداره ایسٹرن پبلیشرز کمپنی، کراچی ۷۴۲۰۰، پاکستان

## فہرست مضامین

۱۳	شیراز کی خرید و فروخت
۱۵	شیراز کی ابتداء
۱۵	شیراز کی حقیقت کیا ہے؟
۱۶	نئی کھیتی کے شیراز کا حکم
۱۷	خرید و فروخت کی حقیقت
۱۷	چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے
۱۷	مالکی شرط
۱۸	دوسری شرط
۱۸	یہ سوا ہوا جائے گا
۲۱	تیسری شرط
۲۳	چوتھی شرط
۲۳	شیراز خریدنے کے دو مفید
۲۴	شیراز اور کپٹل گیمیں
۲۴	ڈیفنس برابر گنا سہ بازی ہے
۲۴	شیراز کی ذمہ داری سے پہلے "گے فروخت کرنا"
۲۵	شیراز کا قبضہ
۲۵	رسک کی منتی کافی ہے
۲۶	"بدلہ" کا سوا چار نہیں
۲۷	شیراز پر ذکوۃ کا مسئلہ
۲۹	خلاصہ

- ۲۹ ..... حقوق بجز وہ کی خرید و فروخت
- ۳۲ ..... حقوق بجز وہ کی قسمیں
- ۳۳ ..... حقوق شرعہ
- ۳۳ ..... حقوق ضروریہ
- ۳۵ ..... حقوق اصلیت
- ۳۸ ..... حقوق عرفیہ
- ۳۸ ..... ۱۔ اشیاء سے اشعار کا حق
- ۳۹ ..... مختلف حقوق
- ۳۹ ..... کچ کی تعریف
- ۳۹ ..... شوائع کا مذہب
- ۴۱ ..... خنا بلہ کا مذہب
- ۴۶ ..... مالکیہ کا مذہب
- ۴۹ ..... احناف کا مذہب
- ۵۰ ..... ماہر کی تعریف
- ۵۱ ..... احناف کے نزدیک حق مرہور کی بیع
- ۵۴ ..... حق شرب کی بیع
- ۵۷ ..... اس نوع کے احکام کا خلاصہ
- ۵۸ ..... حق سلیط
- ۶۳ ..... حق منتظر
- ۶۳ ..... ماہر کے بدلے میں ضمانت سے دست برداری کا مسئلہ
- ۷۰ ..... مکافوں اور کانوں کی پگڑی
- ۷۹ ..... مرقعہ پگڑی کا تبادلہ
- ۸۰ ..... حقوق کا عوض بنے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ
- ۸۱ ..... تجارتی تمام اور ریڈ مارک کی بیع
- ۸۲ ..... تجارتی لائسنس

- ۸۵..... حق ایجاد اور حق اشاعت
- ۸۸..... خاتمہ
- ۸۹..... قسطوں پر خرید و فروخت
- ۹۱..... قسطوں پر بیع کی حقیقت
- ۹۲..... مدت کے متعلق میں قیمت زیادہ کرنا
- ۹۳..... دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تقسیم شرط ہے
- ۹۴..... شخص میں زیادتی کا نزع سے سزا کا مطالبہ چاہئے نہیں
- ۹۵..... زمین کی توثیق اور وہی کی نشانیوں
- ۹۵..... رکن کا مطالبہ کرنا
- ۹۶..... دولت کی بھاری کے حصول کے لئے بالغ کا بیع کو بھون کر لینا
- ۱۰۰..... بارمن السائل Floating Mortgage
- ۱۰۳..... تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی
- ۱۰۳..... گارنٹی دینے پر اجرت کا مطالبہ کرنا
- ۱۰۵..... بلی آف کیسٹلج کے ذریعہ زمین کی توثیق
- ۱۰۷..... قبضہ کے متعلق میں زمین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۳..... فوری اور آجی وائے دیون میں "صبیح و تسبیح" کا اصول نافذ کرنا
- ۱۱۷..... قبضہ کی صورت میں بلا شرط کے دیون کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۹..... مرادیمہ مع جلد میں "صبیح و تسبیح" کا اصول
- ۱۲۱..... کسی قسط کی ادائیگی میں سب سے سب سے سب سے سب سے
- ۱۲۲..... ادائے دیون میں مال منوں کے نقصان کا عوض مقرر کرنا
- ۱۲۳..... دیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی سہولت کا خاتمہ
- ۱۳۹..... کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم
- ۱۴۱..... نوٹوں کی نقدی حیثیت
- ۱۴۲..... دنیا کے کرنسی نگہ میں انقلابات اور تبدیلیاں

- زیر بحث مسئلہ میں ہماری رائے ..... ۱۵۲
- کرنسی نوٹ اور ڈکوز ..... ۱۵۶
- نونوں کا نونوں سے تبادلہ ..... ۱۵۶
- کلی کرنسی نونوں کا آپس میں تبادلہ ..... ۱۵۶
- اس مسئلہ میں ربح اور منفعت پر قیود ..... ۱۶۰
- مختلف ممالک کے کرنسی نونوں کا آپس میں تبادلہ ..... ۱۶۳
- بغیر نقد کے کرنسی کا تبادلہ ..... ۱۶۵

- کرنسی کی قوت خرید اور اونٹنیوں پر اس کے شرعی اثرات ..... ۱۶۶
- قرضوں کو قیضوں کے اٹھانے سے منسب کرنا ..... ۱۷۴
- قیضوں کا اٹھانہ یہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کے تعین میں اس کا استعمال ..... ۱۷۹
- ۱۔ اٹھانہ میں درج شدہ اشیاء کی تقسیم ..... ۱۸۳
- ۲۔ اشیاء کے وزن (کمیت) کی تقسیم ..... ۱۸۳
- ۳۔ اشیاء کی قیمت کا تقسیم ..... ۱۸۳
- سکوں کی قیمت کی ناانگہنی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک ..... ۱۸۳
- کرنسی کی منسلک اور برابر میں عرب کا اعتبار ..... ۱۸۸
- قرارداد ..... ۱۹۱
- اجزائوں کا قیضوں کے تبادلے سے ربط و تعلق ..... ۱۹۶

- برآمدات کے شرعی احکام ..... ۱۹۷
- بیع منعقد ہونے کے وقت کا قیض ..... ۱۹۹
- بیع اور مدد بیع کے درمیان فرق ..... ۱۹۹
- پہلا فرق ..... ۲۰۰
- دوسرا فرق ..... ۲۰۶
- تیسرا فرق ..... ۲۰۱
- چوتھا فرق ..... ۲۰۱

- ۲۰۲ ..... آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت
- ۲۰۲ ..... اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے
- ۲۰۲ ..... اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے
- ۲۰۳ ..... مال کا رسک کب منتقل ہوتا ہے؟
- ۲۰۵ ..... انجمنیت ٹریڈ کی تکمیل نہ کرنا
- ۲۰۶ ..... وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل
- ۲۰۶ ..... نقصان کی شرعی تفصیل
- ۲۰۷ ..... ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول
- ۲۰۸ ..... ایکسپورٹ فنانسنگ کے طریقے
- ۲۰۸ ..... برقی بینک فنانسنگ لائسنس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ ..... پوسٹ بینک فنانسنگ لائسنس کا اسلامی طریقہ
- ۲۰۹ ..... مل ذریعہ فنانسنگ کا جائز طریقہ
- ۲۱۱ ..... فارن ایکسچج کی پہلی بنگ
- ۲۱۱ ..... کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول
- ۲۱۳ ..... فارن ایکسچج کی بنگ فیس
- ۲۱۵ ..... سوال و جواب
- ۲۱۵ ..... وعدہ کی ایک سے ایک دوسرے سے
- ۲۱۶ ..... ریٹ کا مستحق کون ہوگا؟
- ۲۱۶ ..... کیا اسپورٹرز رضا مندی مفروضہ ہے؟
- ۲۱۷ ..... کیا کاغذ اسودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کر سکتا ہے؟
- ۲۱۷ ..... کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟
- ۲۱۷ ..... کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟
- ۲۱۸ ..... ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟
- ۲۱۸ ..... ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا تباہی ہے؟
- ۲۱۹ ..... مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم
- ۲۲۰ ..... مجبوری کی وجہ سے وعدہ کی پورا نہ کر سکنے کا حکم

- ۲۳۰ ..... اگر ایک سپورٹرز اپنا وعدہ بیچ پورا نہ کرے تو
- ۲۳۱ ..... اگر بیکنگ مشین رکھ کر نئے پر جان نہ ہو تو
- ۲۳۲ ..... البیع بالتعاظمی
- ۲۳۳ ..... اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مراہجہ کے معاملات میں تعاظمی کے جواز کی حد
- ۲۳۴ ..... بیع الاستخرا
- ۲۳۵ ..... بیع الاستخرا کی تیسری قسم جس میں قیمت حد میں ادا کی جاتی ہے
- ۲۳۶ ..... غلام
- ۲۳۷ ..... شریعہ کے ساتھ بیع الاستخرا کرنا
- ۲۳۸ ..... بیکنگ کے معاملات میں استخرا کا استول
- ۲۳۹ ..... مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت
- ۲۴۰ ..... فارن ایکسچینج بیررسٹریٹیکٹ کا شرعی حکم
- ۲۴۱ ..... تجویز شہادت اور ان کا جواب
- ۲۴۲ ..... ہاؤس فائننسنگ کے جائز طریقے
- ۲۴۳ ..... بیع موبل
- ۲۴۴ ..... شرکت منافعہ
- ۲۴۵ ..... بیمہ
- ۲۴۶ ..... ٹائف انشورنس
- ۲۴۷ ..... شیعہ کا بیمہ
- ۲۴۸ ..... شرعی حکم
- ۲۴۹ ..... معاصر علماء کا موقف



- ۳۱۰..... ذمہ داری کا پیرہ.....
- ۳۱۱..... تحریر پارٹی انشورنس.....
- ۳۱۱..... سوال و جواب.....
- ۳۱۲..... بیمہ کمپنی کا تعارف.....
- ۳۱۲..... امداد و ناجی.....
- ۳۱۳..... شیخ مصطفیٰ زرقہ کا موقف.....
- ۳۱۴..... جمہور کا موقف.....
- ۳۱۵..... شیخ مصطفیٰ زرقہ کی ویب سائٹ اور ایس کا جواب.....
- ۳۱۶..... سوال و جواب.....
- ۳۱۶..... اگر بیمہ کروانا قانوناً ضروری ہو.....
- ۳۱۷..... علمائے عصر کا لائحہ عمل.....
- ۳۱۷..... صحت کا پیرہ.....
- ۳۱۸..... میراثی و ناجی.....
- ۳۱۹..... شرکات و شراکت.....

۳۲۱..... بینوولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس.....

۳۲۵..... فیصلہ دینا ٹرمینٹ سرکاری ملازمین.....

۳۵۱..... ماثری حرام ہے.....

۳۶۵..... نتائج بحث.....



## شیرز کی خرید و فروخت

”شیرز کی خرید و فروخت“ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی مدظلہ العالی کا ایک خطاب ہے، جو آپ نے جامع مسجد بیت المنورہ کراچی میں ہونے والے ایک تجارتی سیمینار میں فرمایا تھا اور بعد میں مولانا عبد القدوس صاحب کے اہتمام سے شائع ہوا۔ حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے اس پر نظر ثانی بھی فرمائی ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## شیئرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا الكريم، وعلى آله واصحابه اجمعين۔

موجودہ دور کی تہارت میں آئیے نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں "شیئر" (Share) کہتے ہیں۔ چونکہ شیئرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا، اس لئے قدم قدم پر ان کی کتابوں میں اس کا نظم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتی تھیں، اس لئے اس وقت "شیئرز" اور اسٹاک ایکسچینج میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصر اعرض کر رہا ہے۔

### شیئرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو "شرکت" ہوتی تھی اور چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی، جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن پچھلی دو تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی جس کو جوائنٹ اسٹاک کمپنی (Joint Stock Company) کہتے ہیں۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیئرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا۔ اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اسٹاک مارکیٹس (Stock Markets) کام کر رہی ہیں، اور ان اسٹاک مارکیٹس میں کروڑوں، ہزاروں کالمین دین ہوتا رہتا ہے، اور اس کی تلف صورتیں ہوتی ہیں۔

### شیئرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیئرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کہنی کے شیئرز کو فارسی میں "جسم" سے تعبیر کرتے ہیں اور عربی میں اس کو "سہم" کہتے ہیں۔ یہ شیئرز درحقیقت کسی کہنی کے اثاثوں میں شیئرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتا

ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیئرز خریدتا ہوں تو وہ شیئرز منسلکیت جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا کمپنی کے جو اثاثے اور اخلاک ہیں، شیئرز خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت جمونے پانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضرورت ہوتی ہے، بسا اوقات چند افراد مل کر اتنا سرمایہ نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو جو میں لانا چاہتا ہوں اور اس کے لئے جو طریق کار عام طور پر معروف ہے، وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لاؤنگر عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اسے شیئرز جاری (Issue) کرتی ہے۔ اور شیئرز جاری کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداً وجود میں آتی ہے تو اس وقت وہ کمپنی ہزاروں اسے شیئرز فلٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیئرز خریدیں۔ اب اس وقت جو شخص بھی ان شیئرز کو خریدتا ہے، وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیئرز خریدے، لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے، بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیئرز حاصل (Subscribe) کیے تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سامان نہیں مل رہا ہے، اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے اخلاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں، بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے لہذا جس طرح ابتداً میں دو چار آدمی مل کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداً لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے، وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو "شیئرز منسلکیت" حاصل ہو۔ وہ "شیئرز منسلکیت" درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

## نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

لہذا جب کسی کمپنی کے "شیئرز" ابتداً میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں، اس وقت ان شیئرز

کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کرے اور نہ ہی جو، لہذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے یا مثلاً سود پر چلانے کے لئے ایک بینک قائم کیا جا رہا ہے، یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے، تو اس کمپنی کے شیئرز میں کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کیے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکنالوجی کمپنی ہے، یا آٹوموبائل کمپنی ہے، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی تباہی نہیں۔ جائز ہے۔

### خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے دو شیئرز خریدے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریق کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر کو فروقا قرار دے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں بیچ رہے ہیں۔ لہذا جب کمپنی قائم ہوگئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز اسٹاک مارکیٹ میں لیکن دین ہوگا، وہ شرما حقیقت میں "شیئرز کی خرید و فروخت" ہے، مثلاً جب ابتداً ایک کمپنی قائم ہوئی، اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کیے، اب میں ان شیئرز کو اسٹاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس مناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت ایسی ہیں۔

### چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہذا اگر کسی شخص کو "اسٹاک مارکیٹ" سے شیئرز خریدنے ہوں تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

#### پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی، بلک نہ ہو، سود، روتہ پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کا کاروبار نہ کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے منادے دوسرے حرام کام کرنے

والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں جائز نہیں، نہ ابتداً جاری (Float) کرنے کے وقت لینا جائز ہے، اور نہ ہی بعد میں اسٹاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

### دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے اور المانک سیال (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ اس کمپنی نے کچھ ٹکنسڈ اثاثے (Fixed Assets) حاصل کر لیے ہوں، مثلاً اس نے بلڈنگ بنائی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہذا اگر اس کمپنی کا کوئی ٹکنسڈ اثاثہ (Fixed Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے انہی سیال (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ویلوی (Face Value) سے کم یا زیادہ (Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جو نقصان، بلکہ براہِ سرِاخر خریدہ ضروری ہے۔

### یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم مسکرا ئب (Subscribe) کی ہے، اس رقم سے ابھی تک کوئی سامان نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ (وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پچھے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیئر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیئر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیئر کو گیارہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیارہ روپے میں فروخت کرنا، یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سواہر نے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے ٹکنسڈ (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں، مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مال (Raw Materials) خریدا لیا، یا کوئی تیار مال (Produced Good) خریدا لیا، یا کوئی بلڈنگ بنائی، یا مشین خرید لی، تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیئر کو کسی بازار یا دکان پر فروخت کرنا جائز ہے۔



اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تاراج کیا جائے تو برابر برابر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک ہار ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے ہارے میں یہ قسم ہے کہ وہ بالکل برابر برابر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے ہارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے ہارے پر دو سو تین لیا جائز ہے، لہذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے اس سے تھوڑا سا زیادہ سونا رکے کہ اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک تولہ سونا ہے، اور کچھ موتی گئے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک تولہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہہ جائے گا کہ ایک تولہ سونا تو ایک تولہ سونے کے عوض میں آگیا اور ایک رتی سونا موتیوں کے مقابلے میں آگیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

یہ مخرج یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کھیتی کے پھل کاٹے نقد روپے کی شکل میں ہوں اور کچھ اس نے ٹکسٹ (Fixed Assets) کا نام مان کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی نقد کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے، فرض کریں کہ ایک کمپنی نے سو روپے کے شیئرز جاری کیے، اور دس آدمیوں نے وہ شیئرز خرید لیے۔ ایک شیئر کی روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کمپنی کو دے کر وہ شیئرز حاصل کر لیے۔ اس کے بعد کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سامان نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہی شیئرز جو سو روپے کے ہیں، دو سو روپے کی گماندگی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیئر ہے، اب وہی شیئر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو اب اتنی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے ملے، یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کمپنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چوبیس روپے کی مثلاً ہڈنگ خرید لی، اور میں روپے کی شیئرز خرید لی، اور میں روپے کا خام مال خرید لیا، اور اس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مابلی فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الادا ہو گئے، اس بات کو قطعاً سے سمجھ لیں۔

کھیتی کی کل رقم = ۱۰۰ روپے

واجب الوصول قرضے بلڈنگ مشینری مال نقد

۱۰۷ روپے ۴۷ روپے ۲۷ روپے ۲۰ روپے ۱۰۷ روپے

اب اس صورت میں کھیتی کے اٹانے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیئر ہے اس میں سے ایک روپہ واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپہ نقد کے مقابل ہے، چار روپے بلڈنگ کے ہیں، دو روپے مشینری کے ہیں اور دو روپے عام مال کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیئر = ۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ سودا درست ہو گیا، اس لئے "A" خود دو روپے نفع سے رہا ہے۔ وہ نقد اور قرض کے متبادل میں نہیں لے رہا ہے بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضوں میں دو روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیئر دس سے کم یعنی - ۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہو گا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ جب کھیتی کا کاروبار آگے بڑھا اور کھیتی نے خرقہ کی تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرض سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مال، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کھیتی کے کل ۱۰۴ روپوں کی مالیت = ۲۸ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیئر کی بریک اپ ویلیو (Break up Value) اب - ۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشے سے سمجھ لیجئے:

کھیتی کی موجودہ کل مالیت = ۲۸ روپے

ایک شیئر کی موجودہ قیمت = ۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	عام مال	نقد	قرضے واجب الوصول
۴ =	۲۰ =	۲۷ =	۱۰۷ =	۱۰۷ =
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیئر فروخت کرنا چاہتا ہے تو = ۲۱ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے مقابلے میں ہوں گے جو لوگوں کے ذمے واجب الادا ہیں۔ اور دس روپے نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے۔ اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لہذا اگر "A" نے اس شیئر کو = ۲۱ روپے کے بجائے = ۱۹ روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا جیسے = ۲۰ روپے کے عوض = ۱۹ روپے وصول کر لیے، جو جائز نہیں۔

لہذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے، یا واجب الوصول قرض (Receiveable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیئر کو کوئی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ویلیو (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے، لیکن اسٹاک مارکیٹ میں اس کے شیئرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل لسڈ کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا، ایسی کمپنی کے شیئرز کو بھی کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اسٹاک مارکیٹ میں بہت تیزی آگئی تھی اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیئرز دس روپے میں جاری کیے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اسٹاک مارکیٹ میں اس کا شیئر = ۱۸ روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہر حال دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (Fixed Assets) وجود میں نہ آجائیں اس وقت تک اس کے شیئرز کو کوئی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

## تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے، مثلاً فیکسٹائل کمپنیاں ہیں، آٹوموبائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پیدا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فائدہ بڑھانے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (Surplus) رقم ہوتی ہے وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہیں، اور سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیئرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہوتی پ ہے؟

ایک کمپنیوں کے بارے میں ۱۲ جولائی ۱۹۵۵ء کے عوامی گرامر کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں۔ اب چاہے تمام سب کے لحاظ سے وہ حرام کام سمجھو یا نہیں لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیئرز خرید لیے تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا مکمل اور ایجنٹ ہے۔ اب گویا کہ شیئرز ہوندران کو اس کام کے لئے ایجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان لوگوں کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئرز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی اندر سے سودی ہے، اور نہ سود دیتی ہے۔

عوامی گرامر کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار بخوبی طور پر حلال ہے تو پھر وہ شرعوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔ عظیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا بھی موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ اور شرعی میں یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیئرز بولہ والے کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف کوئی ضرر نہ اٹھائے، اگرچہ کسی کی آؤڈ مسٹر (Overrule) اور جوئے اور میرے نزدیک آؤڈر اٹھانے کا جائز طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) A.G.M. ہوتی ہے اس میں یہ نوٹ اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر رضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے۔ اب ظہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آؤڈر اٹھانے میں طوفانی کی آؤڈ ہوگی، اور یقیناً اس کی یہ آؤڈ مسٹر (Overrule) ہوگی، لیکن جب وہ آؤڈر اٹھائے تو حضرت تھانوی کے قول کے مطابق ایسی صورت میں انسان اپنی ذمہ داری چھوڑ کر اتر دیتا ہے۔

## چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈیویڈنڈ) (Dividend) تقسیم ہو تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statement) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ وہ فی کس کا منافع حصہ سودی ذیابازت سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی ۵۰ فیصد حصہ سودی ذیابازت میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے تو اب وہ شخص اسے نفع کا بٹن فیصد حصہ منہ کر دے۔

بٹن کمپنی کا اصل کاروبار اگر طلاس ہے، لیکن ساتھ میں وہ کبھی بینک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی زائد رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر منہ نہ کر دے گا وہ در شرطوں پر عمل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جو نازک سوئفٹ مستقل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، اور لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کئی پارشر ہیں ہوئیں۔

- (۱) اصل کاروبار طلاس ہو۔
  - (۲) اس کمپنی کے کچھ نمبر بنائے (کلنڈر ہنٹس) ہو جو میں آپکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔
  - (۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ منیجمنٹ میں آواز اٹھائی جائے۔
  - (۴) جب منافع تقسیم ہو، اس وقت جتنے نفع کا جتنا حصہ سودی ذیابازت سے حاصل ہوا ہو، اس کو معدوم کر دے۔
- ان چار شرطوں کے ساتھ شیئرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

## شیئرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اسٹاک مارکیٹ میں شیئرز کے جو سودے ہوتے ہیں، وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں۔ نمبر ایک: بعض لوگ انویسٹمنٹ کی غرض سے شیئرز خریدتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان شیئرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں اور پھر مگر بیٹھے اس کا مالانہ منافع لے رہے۔ اس کی

تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیئرز خریدنا جائز ہے۔

## شیئرز اور سیپٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیئرز کی خرید و فروخت انویسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد سیپٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیئرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیئرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیئرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ خود شیئرز ہی کو ایک ماہانہ تجارت بنا کر اس کا تین دین کرتے ہیں۔ سوئی یہ ہے کہ شرعاً اس طریقہ کار کی کہاں تک گنجائش ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیئرز خریدنا جائز ہے، اسی طرح ان کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئی ہیں، اور جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر پچھون فروخت کر دیں، بالکل اسی طرح شیئرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

## ڈیفرنس برابہ کرنا سٹہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش آتی ہے جو انسان کو سمجھنے کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں مساوات شیئرز کا لین دین بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جو کراؤں کا فرق (ڈیفرنس Difference) برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیئرز پر نہ تو قبضہ (Buy/Deliver) ہے اور نہ ہی قبضہ فائز نظر ہوتا ہے۔ لہذا جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو، اور شیئرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں۔

## شیئرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیئرز خرید لیتا ہے۔ لیکن ابھی تک اس

شیراز پر قبضہ اور ڈیلیوری: Delivery، نہیں ہوتی، اس سے پہلے وہ ان شیراز کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیراز آج بازار میں جاری Subscription ہے، لیکن ابھی اس کے شیراز کے جراثیم کا کھل نہیں ہوا کہ اس سے پہلے ہی ان شیراز پر دسیوں سو لے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس سے کہ عام طور پر شیراز کی خریداری کے بعد حاضر سود ان میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس مسئلے میں پہلا آیت اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہو گا، اس اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے، اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا نہ رہے، لیکن قبضہ کے اندر بیسٹ کسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا، بلکہ شمی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے غلامان (Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

### شیراز کا قبضہ

اب یہاں یہ پوچھتا ہے کہ شیراز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کب کا قبضہ جس کو نام شیراز سر تقبیت کہتے ہیں، اس سر تقبیت کا: ”شیر“ نہیں، بلکہ ”شیلہ“ اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے، اور یہ سر تقبیت اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس سمیٹی میں ثابت ہوتی، لیکن اس کو ابھی تک سر تقبیت نہیں ہوا، جب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا، کب ہو گیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے۔ مثلاً آپ نے ایک کار خریدی۔ وہ کار آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کار آپ تک اس کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن بند ہے نہیں کرالی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کار پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ عمل نہیں ہوا۔

### رِسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیراز سر تقبیت ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار۔ اب سوال یہ ہے کہ سمیٹی کا وہ حصہ جس کی یہ شیراز نمائندگی کر رہا ہے اس کی ملکیت میں آیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا

نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنے حصہ وصول کر لے، اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ ہذا میں جس کے مالک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس جسے کے فوائد و نقصانات، اس جسے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن کر پائیں؟

مثلاً آج میں نے سٹاک مارکیٹ سے ایک شیئر خریدا، اور ابھی تک شیئر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی و ڈیلیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی ہم کرنے سے تیار ہوئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سو اس یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا ریسک میرے لئے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیئر کا ریسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیئر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، جب تک شیئر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر

۵۲۔

اب سوال یہ ہے کہ قطعی صورت حال کی ہے؟ واقعہ شیئر کے خریدنے کے فوراً بعد اس کا ریسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سو اس ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حال معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ ریسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضا ہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈیلیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

### ”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں

اسٹاک پیکیجیج میں شیئرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، اس کو ”بدلہ“ کہا جاتا ہے، یہ بھی فین ٹرمز کا ایک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو جیسوس کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیئرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیئرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیئرز آج آپ کو آخری قیمت پر فروخت کر رہا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر ستمے میں خرید لوں گا۔ گو یہ کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیئرز قیمت بڑھا کر واپس کرنے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فراخت نہیں کر سکتے۔ سوال یہ ہے کہ یہ ”بدلہ“ کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی چیز کے قدر



ایسی شرط لگانا جو مختلفائے عقد کے خلاف ہو، جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بڑھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا ”بدلتہ“ کی یہ صورت خلاصہ سودی کا ایک دوسرا عنوان ہے، بشرط اس کی اجازت نہیں۔

### شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا ان شیرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Calculate) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداً عرض کیا تھا کہ شیرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے شیرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا، گویا کہ ”کپٹل گین“ (Capital Gain) مقصود ہے، ان شیرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں، تو اس صورت میں ان شیرز کی مارکیٹ قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کپٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا، لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیرز کی مارکیٹ قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قابل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی۔ اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیرز کی مارکیٹ ویلیو سو روپے ہے، جس میں سے = ۶۰ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور = ۴۰ روپے خام مال، تیار مال اور نقد روپے کے مقابلے میں ہیں، تو اس صورت میں چونکہ ان شیرز کے = ۴۰ روپے قابل زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں، اس لئے = ۴۰ روپے کی زکوٰۃ دہانی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ = ۶۰ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

شیرز کی مارکیٹ قیمت = ۱۰۰ روپے

مُل اٹاٹے	قابل زکوٰۃ			قابل زکوٰۃ	
	نقد	خام مال	تیار مال	مشینری	بلڈنگ
= ۴۰ روپے	= ۱۰	= ۱۵	= ۱۵	= ۳۰	= ۳۰

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی چیزوں کے خرید و فروخت جائز ہے جن کا فیہادی کاروبار جائز اور طلال ہو، لہذا ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو نوپ ذکر کی گئیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وَلَسَوْفَ دَعُوهُمْ إِنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



## حقوق مجرّمہ کی خرید و فروخت

۱۔ یہ حقوق مجرّمہ، یہ حقوق عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے لکھی ہیں "جمع الفقہ الاسلامی" کے پانچویں جلد میں پیش فرمایا، جس کا ترجمہ مولانا عتیق احمد ستوی صاحب نے کیا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## حقوق مجرذہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی سیدنا محمد وعلیہ  
وآلہٖ وصحہٖ الطیبین، وعلیٰ اہل البیت رفعوا معہم الدرجات  
وعلیٰ کل من تبعہم باحسان الیوم اللدین

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں جو حقیقت میں ”اعیان“ نہیں  
ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین مانع ہے۔ مثلاً قوانین نے ان میں  
سے بعض حقوق کی فروخت کی اجازت دی ہے اور بعض کی فروخت ممنوع قرار دی ہے۔ لیکن بازار اس  
طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً مکانات اور دکانوں کی چوڑی، مخصوص چھتاری، نام یا فریڈ  
مارک (Trade Mark) یا تجارتی لکھنوس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں اپنی،  
اولیٰ فی ملکیت کے حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تعینیف و اشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ  
آرٹوں میں حق۔

یہ تمام حقوق موجود تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیے جاتے ہیں، جن پر شخصی اسامی و  
املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، انھیں اعیان اور مادی اسامی کی طرح ان کی بھی خرید و فروخت  
ہوتی ہے، انھیں گرامر پر دیا جاتا ہے، یہ کیا جاتا ہے، ان شایعہ جاتی ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ یہ اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اسامی قرار دے کر ان کی  
خرید و فروخت کرنا یا کسی پر مزید لے کر ان کا عوض لینا جائز ہے یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس سطح اور ہمہ گیر فہم میں قدیم فقہاء کے جہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات  
بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء  
قدیم نے بہت سے ان حقوق کو اسامی کا عوض لینے کے مسئلہ پر حکم کیا ہے جو اس دور میں موجود اور  
مستور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے ”حقوق مجرذہ“ کا عوض لینے کو جائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق  
مجرذہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے حصے میں فقہاء کی بحثوں کا استحصاء

کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انوار بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عہد رس باہم مختلف ہیں۔ مجھے ابھی تک کوئی ایسی شہادت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر روشنی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات مٹی ہوں۔ لہذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے راہنما کے مسئلہ حقوق کے ضوابط استنباط کیے جائیں اور سب فقہاء میں یکجہی ہوئی وہ جزئیات بھی یکجہ کی جائیں جو حقوق کے مسئلہ میں ایک ٹرین نکلیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو ہر راہی پر قائم کرے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہرے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

## حقوق مجرّمہ کی تسمیہ

جن حقوق کا غرض اپنے پر فقہاء نے بحث کیا ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق جن کی وہ حقوق جو شرع کی غرض سے ثابت ہیں ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی جرح نہیں ہے۔

(۲) عربی حقوق جن کو وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی درود قسمیں ہو جاتی ہیں۔

۱۔ وہ حقوق جن کی شریعت اصحاب متفق سے ضرور ارفع کرنے کے لئے ہوئی ہے۔

۲۔ وہ حقوق جو اصل شرع شروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصل شرع شروع ہوتے ہیں ان کی چند قسمیں ہیں۔

(۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً حق مرور (رستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تسکین (بانی ہونے کا حق) وغیرہ۔

(۲) وہ حقوق جو کسی سبب یا اصل چیز پر کسی شخص کا پسینہ پھرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں اسے "حق استیضہ" یا "حق انتفاع" کہتے ہیں۔

(۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً ازین، مکان، مکان کو آرائیہ پر دینے کا حق، دیوثی کے وظائف میں سے کسی دینیہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا غرض لینہ و دینہ ہی سے ممکن ہے

(۱) ایک یہ کہ نذر و قصی کے ذریعہ غرض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ باقی اپنی ملک کو چیز کو اس کے ترہ متعلقیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے صورت پر غرض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا جس کے حق میں وہ دست بردار ہوا، لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی حراست ختم ہو جاتی ہے۔

انام قرانی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”انام فی الذمہ فی الاصل والکلیۃ۔ ہم انصروف فیہا علی نقل و اسقاط۔  
والنقل۔ ہم علی ما ہو معوض فی الاموال، کالتبیع والمقرض۔ .. ولی ما  
هو غیر عوض، کالمصدق۔ .. فان ذلك كذا نقل ملكي اعيان  
بغير عوض، واما الاستفاه فهو اما عوض كالتحلیف، وانصرف علی حال  
فجميع هذه الصور يفسط فيها التبت، والا يفسط علی التبادل ما كان  
بينك وبينك من الاموال وبيع البند، ووجه ان“

”حقوق والامال میں تعریف بھی اس طرح ہوتا ہے کہ مالک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور بھی تعریف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے۔ حق اور ملکیت کی منتقلی بھی بالعوض ہوتی ہے مثلاً نکاح اقرض کی صورت میں اگر بھی بالعوض ہوتی ہے مثلاً بیہود وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بالعوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی بھی بالعوض ہوتا ہے مثلاً قطع اور مال لے کر معاف کر دینا۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دیئے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا یا وہ شخص مالک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت و نظام کی نفع اور سر طرح کی چیزیں۔“

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسمیں یاد کر کے ہر ایک قسم پر غور و تفکر کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رہائے حقوق کا حکم شرعی اور ان کا غرض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

## حقوق شرعیہ

”حقوق شرعیہ“ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نفس علیا“ یا ”نفس نفی“ کی بنا پر ہوا ہے، مگر نفس نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مطلق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے شتم سے کافق، طلاق، حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم) ان حقوق کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ حقوق جو اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی شریعت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ”حقوق ضروریہ“ کا نام دے سکتے ہیں۔  
 دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے شروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ”حقوق اصلیہ“ کہہ سکتے ہیں۔

## حقوق ضروریہ

”حقوق ضروریہ“ کی ایک مثال حق شفعہ ہے، یہ اصلہ ثابت ہوئے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک، جائیداد، شریک، حقوق، جائیداد اور بڑی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے تنصیب ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے۔ بچے کی پردوش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیاری ہوئی بیوی کا اختیار طلاق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فردنگی کے ذریعہ، نہ صلہ اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے شروع ہوئے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق



نہیں ہوگا، لہذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہونا ہے۔ لہذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ میں شفعہ اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات مشکف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا، اب اس پر مال لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ جب وہ بیوی اس سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے۔ ”مختارہ“ کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح منع کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح ختم کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکاح باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا، لہذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔

### حقوق اصلیہ

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصلۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی شرمیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی محتاجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہذا مقتول کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق تمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کیے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں



الخيار في النكاح للمخيرة اما عول لدفع الضرر عن الشفيع والمراة وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه لان صاحب الحق امارضى علم انه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئا اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والفصلة فيكون ثابتا له اصاله فبصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره ومثله ما مر عن الاشياء من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتراض عنه لانه ثابت لصاحبه اصاله لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه (۱)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق شفعہ کا ثبوت، بیوی کے لئے قسم (ہاری) کا حق، مخیرہ کا حق خیار یہ سب حقوق شفیع اور عورت کے اور مخیرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مال لے کر) صلح صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحب حق صلح پر راضی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہذا وہ کسی مال کا حقدار نہیں ہے، اس کے برخلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حق خدمت کا ثبوت حسن سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہذا اس کا یہ حق اصلہ ثابت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے کے لئے حق خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہوگا۔ اس کے مثل حق قصاص، حق نکاح اور حق رقبہ کا حکم ہے کہ ان کا عوض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصلہ ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہوگا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حق قصاص، حق بقاء نکاح، حق رقبہ، لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نفع کے ذریعہ سے جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعہ سے مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے جس کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے۔ حق وراثت تو مورث کی وفات سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح حق ولاء مولیٰ کی زندگی میں غیر ثابت حق ہے مولیٰ کی وفات سے یہ حق موکد ہوتا ہے لہذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

سورٹ اور سولی (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حق میراث اور حق دلاؤ دونوں ترکے میں مذکور ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہذا سورٹ اور سولی کی وفات کے بعد شرائط اسرار و ان کے ساتھ تھانج کے طریقے نئے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دشمن دار ہونا درست ہے جس کا طریقہ عمر فرغض میں بیان کر دیا گیا ہے۔

### حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں۔ حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کے ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و عادت کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا ماخذ عرف ہے، نہ کہ شریعت، مثلاً راست میں چمے کا حق، پانی لینے کا حق، پانا جانے کا حق وغیرہ۔  
ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

### ۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے استنافع سے استواء کا حق ہے، مگر یہ انتفاع محض مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً زمین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استواء کرنا، لہذا مالک کے لئے اس انتفاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان زمین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف بیٹھ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروختی ہے۔ فقہائے احناف نے بھی اسے ”بیع الحقوق المجردہ“ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں۔ بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کو مطلقاً نہ کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً جائز قرار دیا ہے، بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع کا جواز قرار دیا ہے اور بعض حقوق مجردہ کی فروختی ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے میان کیے ہوئے احکام کیے بعد دیگرے ذکر کر دیے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

## مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کیے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں: (۱) حق سرور (۲) حق تعلیق (۳) حق تعبیل (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لٹکائی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔  
فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق حقوق مجرد ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے۔ فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ کی کتابوں میں سروراف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا موطن لینہ جائز ہے۔

## بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے۔ جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے "مال کا تبادلہ مال سے کرنا" اور مال کو یمن (مذکی محسوس چیز) کے ساتھ حاکم کیا انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجردہ ایمان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے معانی کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

## شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجر عسقلانی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے

"عقد بقصد منفعة مني معالي بشرطه الاتي لا يستلزم ملك عيني او منفعة مودعة."

بیع ایمان عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین مال کی چیز کی ملکیت یا اس سے اپنی منفعت حاصل ہو جائے۔  
شرعاً ان کے ابن حجر عسقلانی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے "مؤبدہ" کے تحت لکھ

ہے

"قوله "مؤبدہ" كقول المحقق ادا عقد عليه بلفظ البيع."<sup>(۱)</sup>  
مشافہ کرنے کا حق جب کہ "بیع" کے لفظ کے ذریعہ اس کا معاملہ کیا جائے۔



درست ہو جائے۔ ”حق تعیر“ کا نکتہ بنانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عمارت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد امتحان ہے۔“

عمار شاطری نے ”الیا قوت لفیس“ میں اس کی تفصیل اس طرح کی ہے:

”بیع لعة مغایبة شیء بشیء، وشرطها عقد معاوضة مدیة فیه مدلت عس، او معدة عنی فلتید، کہ: می بیع حق فیس، ووصح الاستبدال عنی فلتبدل، او حق فساد عنی فلتطیح۔“ (۱)

”فقت میں کچھ ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاح شرع میں کچھ کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق درکار و دیوار پر کنزیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عمارت تعمیر کرنے کے حق کی طرح۔“

ان فقہی عبارات سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے۔

### حنابلہ کا مذہب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے۔ بھون کے یون کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

”مداولة عين مدیة ... او منفعة مباحة مطلقاً، بان لا تختص بالاحتواء بحال دون آخر کمصر دار او قطعة تحدر بفراہ بانحد فمما، ای عین مدیة او منفعة مباحة مطلقاً ... فیشمل نحو بیع کتاب بکتاب او بصر می دار، او بیع نحو ممر می دار بکتاب، و بصر می دار بصری۔“ (۲)

”کچھ ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کسی ایک حال کے ساتھ مخصوص نہ ہو، (دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے گھر کی گزرگاہ یا زمین کا دوسرا حصہ جس میں گھر یا گودا

(۱) الیا قوت لفیس فی مذہب الشافعیہ، ص ۴۴۔

(۲) شرح مشکوٰۃ المصابیات، ج ۲، ص ۱۳۰۔

جائے۔ ان میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین مالیت اور دوسری طرف منفعت مباحہ، لہذا یہ تعریف ان تمام صورتوں کو شامل ہوگی۔ کتاب کا کتاب سے تبادلہ، کتاب کا حق مردود سے تبادلہ، حق مردود کا کتاب سے تبادلہ، ایک گھر کے حق مردود کا دوسرے گھر کے حق مردود سے تبادلہ۔“ مردود کو ”نے“ الا انصاف“ میں بیع کی متعدد تعریفات ذکر کرنے اور اکثر پر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے:

”وقال فی الموہب: ”هو عیاز ذ عن تہذیب عین دلابہ، لو مفعلة مباحة علی الذی، ”موہب حلی“ ویرد علیہ ایضاً: ”لو مباحہ وغیرہ، ولو مفعلة، فن ان یسم حد فلت، لو فیل، هو مبادلۃ عین لو مفعلة مباحة مطلقاً، راجعہ، کما لیت عینی ثلایۃ فیہما، بغیر رسول قرص، لیس“

”الوجہ میں لکھا ہے کہ: ”بیع“ مالیت رکھنے والی چیز یا مباح منفعت کا دائمی طور پر مالک ہونے کے بدلے میں مالک بنانے کا نام ہے۔ اس تعریف پر یوں اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ خاصہ کہ یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ مگر کہتے ہیں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ بیع کسی چیز یا مطلق مباحہ منفعت کا رہا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق مباحہ منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنانے ہے تو اعتراض وارد نہ ہوگا۔“

ہوتی نے کشاف القناع میں لکھا ہے:

”لو یصح ان یشتری مراعی ملک عمرہ (ذکر کاش لو عیرھا (و) ان یشتری (موصداً فی حالک یفتحہ مالاً) (و) ان یشترھا (نفعاً فی قرص بحفرھا شراً) خیرط کون ذلک معلومہ ان ذلک نفع مفسود، محض بے کلمور ویصح ایضاً ان یشتری (علو بیت بینی علیہ سبک موصوداً) لو لیصح علیہ حسب موصوداً لاء ملک للشیع، فجاز بے کلاذ میں، ومعنی ”موصوداً“ ہی معاوہ ۱۰۰ (و کذا لو کان فیئت) الذی یشتری علوہ (غیر مسی الا وضعہ لعلو ولسعل) لیكون معروفاً ولما صبح لاء ملک للشیع، فکے لاء الاعیاسی عہ (ویصح فعل ذلک) ای ما ذکر میں



الحاذ من فی ملک غیرہ، لو موضع فی حائطه یفتحہ بانیاء، لو بقعة فی ارضه یحفرها بئراء، لو علو بیت ینی علیہ بنیاء، لو یضع علیہ خشبا معلومین (صلحا لہا) ای موبدا، وهو فی معنی البیع ..... (ومنی زال) البیان لو الخشب (فله اعادته) لانه استحق ابقاؤه بعوض (سواء زال لسقوطه) ای سقوط البیان لو الخشب لو زال (لسقوط الحائط) الذی استاجرہ لذلك (لو زال (لغیر ذلك) کھدعہ ایاء ..... (ولہ) ای لرب البیت (الصلح علی زوالہ) ای ازالة العلو عن بیتہ (لو) الصلح بعد انہا دامہ علی (عدم عودہ) سواء کان ما صلحہ بہ مثل العوض الذی صولح بہ علی وضعہ لو اقل لو اکثر، لان هذا عوض عن المنفعة المستحقة لہ، فیصح بما اتفقا علیہ۔<sup>(۱)</sup>

”کسی دوسرے کی ملکیت میں گزرگاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ مکان ہو یا کچھ اور ہو، اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسرے کی زمین میں کنواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعت مقصودہ ہے لہذا امکانات کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید لے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ ککڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بائع کی ملکیت ہے، لہذا اس کی بیع بھی زمین کی طرح جائز ہے۔ لفظ ”موصوف“ سے مراد معلوم ہے۔۔۔۔۔ اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر نہیں ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفل کے اوصاف بیان کر دیے ہوں تاکہ مجمع معلوم ہو جائے۔ علو وغیرہ کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہذا اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے۔ اسی طرح دائمی صلح کے طور پر بھی مذکورہ بالا معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا، دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین ککڑیاں رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہے، اور جب علو کی عمارت یا ککڑی گر جائے تو

اسے دوبارہ طو پر عمارت بنانے یا ٹکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ کوپر کا مکان یا ٹکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس (بیچارے) منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کرنے کی وجہ سے . . . کد مکان کے لئے جو تڑپے کہ خریدار اسے اس کا حق علقہ ختم کرنے کے لئے صلح کر لے یا طو کے منہدم ہونے کے بعد صاحب طو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ طو پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اتنے معاد نے پر ہوئی ہو جتنا معاوضہ دے کر صاحب طو نے مالک سے معزیت یا عطا کیا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیونکہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق بہت ہو چکا ہے، لہذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اس صلح پر جائز ہے۔“

ابن قدامہ شافعی فرماتے ہیں:

”ولا محذور ان سبي ذكاء، ولا يجرح روضاً ولا سباطاً عني حوب غير راعد الا بادر لعلمه . . . وان صلاح هل التدرب من ثلاث عني عود من محظوم حتر، وفل القاضى وصحاب الشفعة لا محذور، لانه بيع لشواء دون القاضى، ولانه يبي فيه بائعهم، فجار، كسالمو لادواله بعير حوض، ولانه ملك لهم، وعاذل لهم باخذ عوضه كالغزار .“

’اذا ثبت هذا، فما ما محذور بشرط كون ما يجرحه معلوم لمخدول هو المبروح والمعو، وهكذا لمحكم فيه اذا اسرجه فلي مثلك انسان معين لا يجرح بعير الله، وجرح برفه، وجرح بجرع، وجرح اذا كلك معلوم (۱)۔“

”جو راستہ (گلی) دوسری جانب نہ لگتا ہو اس میں پیوڑ دینا یا درختن دان انکارنا صحیح ہے، اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے . . . اگر گلی والوں نے کچھ زمینیں عوض لے کر اس بارے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فسخ کی بیج ہے قرآن کی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی دے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز

ہے اسی طرح معاوضے کے اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہوگا کیونکہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو یہ بات بھی جانی چاہئے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز بڑھائے گا اس کی مقدار اور بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ بڑھاتا اور نکالنا چاہتا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہوگا، اس کی اجازت سے جائز ہوگا خواہ وہ اجازت بالاعوض ہو یا بلاعوض بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔  
ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

”ولا يجوز ان يفتح في الحائط المشترك طفا ولا بابا الا باذن شريكه لان ذلك انتفاع بملك غيره، وتصرف فيه بما يضره به، ولا يجوز ان يغرز فيه وتداء، ولا يحدث عليه حائط، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، لانه تصرف في الحائط بما يضره، فلم يحز كنفه ولا يجوز له فعل شئ من ذلك في حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يحز فيما له فيه حق، فليما لا حق له فيه اولى، وان صالحه عن ذلك بعوض جائز۔“ (۱)

”مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ بھی جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں بیج گاڑے اور اس پر کوئی اور دیوار کھڑی کرے اور نہ ہی اس دیوار کوڑھلکا جائز ہے، غرض یہ کہ مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ کرے، کیونکہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر رساں ہے لہذا اس کا جواز نہیں ہوگا جس طرح مشترک دیوار توڑنا جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہوگا اور

اگر غرض دہنہ کر نہ کہہ دیا کسی تعریف کے لئے شریک یا چڑی سے صلح کر لی تو تعریف جائز ہوگا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يحفر في الطريق لئلا ينفذ من نفسه، سواء سخطها لحد أو لم يطر، أو ليستخرج منها ما ينفع به ولا غير ذلك..... ولو صلح لعل لدراب عن ذلك بغير جواز.“ (۱)

”جو راست آد پار جو اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے، چاہے یہ کنواں پاش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے کھودا ہو۔۔۔ البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر صلح کر لی ہے تو جائز ہے۔“

### مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عربی کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے:

”عقد معلوض علی غیر متاع، ولا متعة لذة.“ (۲)

”بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو متاع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جائے۔“

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ وادی نکل جائے گی، کیونکہ ان دونوں میں متاع پر عقد ہوتا ہے، نکاح بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نکاح لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع مادی اشیاء ہی کی ہو سکتی ہے، متاع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیع کا جواز ملتا ہے جو حقوق اور متاع کی بیع پر مشتمل ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلیٰ کی بیع جائز ہے، اسی طرح دیوار میں لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ درودرہ الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں:

” (و جاز) بیع (ہو) بلسد، ای قضاء، (نوی ہو) بان بقول شخص

لصاحب ارض یعنی عشرۃ افرع مثلاً عوی مائتہ مائتہ (ان وصف  
ثبام الاسفل والاعلیٰ لقطعاً لوعادۃ للخروج من المحدثۃ والفرور ولسانہ  
الا علیٰ صبیح الہواء الذی فوقیہ ساء الاسفل ولکن لیس لہ ان یمس ما  
دخل ھنیۃ الا برصا الاسفل .... (۱) حار عقد علی (غور حرج) ای  
حسبہ فی شملہ المعتقد فی حاکم لا غیر بیعا او احارۃ وخری موضع  
لمجدد علی المستندی فی فہمکری (۲)

”فضا کے اوپر فضا کی بیچ جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی  
زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن  
اس کے جائز کی شرط یہ ہے کہ لنگھوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر  
والے مکانوں کے اوصاف طے کر لیے جائیں تاکہ یہ بیچ جہات اور فرار سے نکل  
جائے۔ اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔  
البتہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد  
میں تعمیر کرے۔

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیچ کرنا یا اجارہ پر لینا جائز ہے اور دیوار  
پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کاشت یا توڑنا خریداریہ کرایہ وار سے لئے  
جائز ہوگا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”ولا یجوز لصناع الہود بیع ما علی سفۃ الانداس قبایع لان النقل علی  
حاصلہ .... وبیعہم وہ فہ منلث ما فوق بناد من الہود لا یمس لا یتصرف  
فہ لحن قبایع فی فضل (۱)“

”فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت کے اوپر کی فضا بائع کی  
اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی  
اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے  
والا اپنے مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جرح  
بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔“

علامہ موائی نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے:

”تجور فی قول ملک شرا، طریق فی دار وجہ، ومو صبع جدوع من  
حت تط بحملها علیہ لذا وصفها۔“ (۱)

”امام مالک کے قول کے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ خریدنا اور کسی کی دھور  
پر لکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔“  
امام مالک کی المدونہ الکبریٰ میں آیا ہے:

”قلت: اربعت اہ بعت شرب یوم، لیحوز هذا ام لا؟ قال: قال مالک: هو  
ج فخر ذات، فان بعت حظی، بعت اصله من الفرب، وانما لی عید یوم من  
اسی عشر یوما، لیحوز فی قول مالک؟ قال: نعم قلت: فان لم ابع اصله،  
ولکن جعلت لبيع من الفربی، اذا جاء یومی بعت ما صار لی من الفرب  
میں پسنی بہ، لیحوز هذا فی قول مالک، قال: نعم۔“ (۲)

”میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک دن کا حق شرب بیچوں تو  
یہ جائز ہوگا یا نہیں؟“ ام، مالک نے فرمایا کہ جائز ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اگر میں  
نے اپنا حصہ پچاسل حق شرب بیچ دیا یا ناکہ میرے لئے بارہ دنوں میں ایک دن  
ہے، کیا پھر بھی اس کی بیع امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں نے  
فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ بیچوں بلکہ ایک دن کا پانی  
بیچوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن پھٹا پانی ہو دو بیچ دوں تو کیا یہ نام مالک  
کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا ہاں۔“

ان عبارتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ان حقوق کی بیع جائز ہے اور یہ  
ممکن نہیں ہے کہ ان عبارات کو عیانت کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ یہ حقوق مشق ہیں اس لئے کہ  
حق شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ۔ لگ عبارتوں  
میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حق شرب کا حصہ حق مجردی ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد فضا کی بیع مالکیہ کے  
یہاں جائز نہیں ہے الا یہ کہ تعمیر کی غرض سے ہو چنانچہ المدونہ الکبریٰ میں آیا ہے:

”قلت: اربعت اہ ناع عشرة اذرع من فوی عشرة اذرع من هو ہو ہو،

(۱) الذیج والاسل لموائی بہا مشی الخصاب، ج ۲، ص ۲۴۵۔

(۲) المدونہ الکبریٰ، ج ۱، ص ۱۲۲/۱۲۱۔

ليجوز هذا في قول مالك؟ قال: لا يجوز هذا عندی، ولم اسمع من مالك فيه شيئا، الا ان يشترط له بناء بينه، لان بيني هذا فوقه، فلا بأس بذلك. (۱)

”میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا بیچ دے تو کیا ایسا کرنا امام مالکؒ کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام مالکؒ سے کوئی بات نہیں سنی ہے، الا یہ کہ اس بات کی شرط لگا دی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عمارت تعمیر کرے تاکہ خریدار اس کے اوپر عمارت تعمیر کر سکے تو پھر اس بیچ میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

علامہ زرقانیؒ نے منفعۃ کی بیچ کو بھی بیچ کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”المبيع جمع بيع وجمع لاختلاف ابواعه، كبيع العین، وبيع الدين، وبيع المنفعة. (۲)“

”بیوع بیع کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیع، دین کی بیع، منفعۃ کی بیع۔“

ان تمام عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو ابن عرفہ نے بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجارہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدہ (دائمی منافع) کا تعلق ہے تو اس کی بیع مالکیر کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ بکامہ اعلم۔

## احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ”مال کا مال سے تبادلہ کرنا“ (۳) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ”ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا“ (۴) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مال ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانیؒ جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ”بیع مال سے مال کے تبادلہ کا نام ہے“ (۵) اسی طرح صاحب

(۱) المدوۃ الکبریٰ، ج ۱۰، ص ۵۱۔ (۲) شرح الزرقانی علی الموطاء، ج ۳، ص ۲۵۔

(۳) البحر الرائق، ج ۵، ص ۲۵۲۔ (۴) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۳۔

(۵) بدائع الصنائع، ج ۵، ص ۱۳۰۔

الدراخما نے شرع متعلقہ لاجری میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

## مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارات مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے ہیں:

”المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن الاحتار، نولت الحاجة،  
والسلب منت بنسول لاسر كذا، و يعصم، والتقوم ببيت به وادحة  
لا نضع به شئاً“ (۱)

”مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے  
اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے  
ثابت ہوتی ہے اور ”قوم“ مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرط اس  
سے شفاعت جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔“

اس کے بعد ابن عابدین نے الحادوی القدری سے نقل کیا ہے:

”المال اسم بغير الادمی خلق لمصالح الادمی، وممكن الاحتار  
والنصر فیه علی وجه الاستیثار“ (۲)

”مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے  
اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو۔“

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو ایمان میں محصور کرتی ہو اور  
حقوق یا دینی منافع کو صراحتاً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدراخما کے معنی علماء الدین  
حسبائی نے متعلقہ لاجری شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع کو ایمان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ  
لکھتے ہیں:

”والمراد بالمال حین یجری فیہ التناقل والابتدال“ (۳)

”مال سے مراد وہ عین (دولی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے  
درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔“

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ ایمان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حلقہ کی

(۱) درالکھارج ۳، ص ۳۰ (۲) درالکھارج ۳، ص ۳۰

(۳) الدراخما، بہا میں بیع ص ۳۰، ص ۳۰



علاوہ کسی درختی فیتہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن قرین فقہ کے احناف کے کلام اور ان کی تحریفات سے یہ بات مستدل ہوتی ہے کہ لکھنؤیہ تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے کسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقہ نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے اہل کی ایک دوسری تعریف کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”مسئلہ: ہو کل غیر ذات قبلة مدنیۃ بین الناس“ (۱)

”مال بردہ زمین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو۔“

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مادی چیزوں میں محدود ہو، مبالغہ اور حقوق مجردہ کو شامل نہ ہو، اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجردہ کی بیچ جو تفرقہ ہونے کی صراحت کی ہے۔ فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعالیٰ کی بیچ جائز نہیں ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

”مسئل وعلویہیں رحلیہر اہلہماء فندع صاحب العلمو علوہ لم یجرہ لان

اہلہو ایس۔۔۔۔۔“ (۲)

”اگر ایک آدمی کی بیچ کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں

مزرعی مہم ہو گئیں ان کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنے حق طوایع دیا تو یہ

جائز نہیں ہے کیونکہ فقہا اہل نہیں ہے۔“

صاحب پر ایہ لکھتے ہیں:

”ان حق تعالیٰ ایس معان۔ لان ایس مہمک۔ احرارہ۔۔۔۔۔“ (۳)

”کیونکہ حق تعالیٰ مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی اجازت نہیں ہو۔“

اسی طرح حق تعالیٰ کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے۔ میں نے کسی

مفتی فقہ کے یہاں حق تعالیٰ اور حق تعالیٰ کے جواز کا حکم نہیں دیکھا۔ (۴)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مردور اور حق شرب کی بیچ کو جائز کہا ہے۔ اس سلسلہ میں

فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

## احناف کے نزدیک حق مردور کی بیچ

حق مردور کی بیچ کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت

زیادات کی ہے جس میں اس کو: جائز کہا گیا ہے۔ دوسری روایت کتاب عقارہ کی ہے جس میں حق

(۱) فقہ الاسلامی، ادارۃ المدینۃ العلمیۃ، ج ۳، ص ۳۳۵۔ (۲) جامع المقاصد، ج ۵، ص ۱۳۵۔

(۳) فتح القدیر، ج ۵، ص ۲۰۴۔ (۴) رد المحتار، ج ۲، ص ۲۰۴۔

مرد کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

”وَبِيعَ الطَّرِيقَ وَهَتَهُ جَائِزٌ، وَبِيعَ مَسِيلَ الْمَاءِ وَهَتَهُ بَاطِلٌ، وَالْمَسْئَلَةُ تَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ: أَيْ بَيْعَ رَقِيعَةِ الطَّرِيقِ وَالْمَسِيلِ، وَبَيْعَ حَقِّ الْمُرُورِ أَوْ التَّسْيِيلِ فَإِنَّ كَانَ الْأَوَّلَ فَوَجْهُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَسْئَلَتَيْنِ أَنَّ الطَّرِيقَ مَعْلُومٌ، لِأَنَّهُ لَمْ يَطُولَا وَعَرَضًا مَعْلُومًا، وَأَمَّا الْمَسِيلُ فَمَجْهُولٌ، لِأَنَّهُ لَا يَشْرِي قَدْرَ مَا يَشْغُلُهُ مِنَ الْمَاءِ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَقَدْ بَاعَ حَقَّ الْمُرُورِ رَوَاتِبَانِ: وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلَى أَحَدِهِمَا أَنَّهُ وَبَيْنَ حَقِّ التَّسْيِيلِ أَوْ حَقِّ الْمُرُورِ مَعْلُومٌ، لِتَعَلُّقِهِ بِمَحَلٍّ مَعْلُومٍ، وَهُوَ الطَّرِيقُ، أَمَّا الْمَسِيلُ عَلَى السَّطْحِ فَهُوَ نَظِيرُ حَقِّ التَّعْلِيٍّ وَفَوْقَ الْأَرْضِ مَجْهُولَةٌ لِجِهَاتٍ مَحَلَّةٍ، وَوَجْهُ الْفَرْقِ بَيْنَ حَقِّ الْمُرُورِ وَحَقِّ التَّعْلِيٍّ عَلَى أَحَدِ الرُّوَاتِبَيْنِ أَنَّ حَقَّ التَّعْلِيٍّ يَتَعَلَّقُ بِعَيْنٍ لَا تَبْقَى، وَهُوَ الْمَاءُ، فَاشْبَهَ الْمَنَافِعَ، أَمَّا حَقُّ الْمُرُورِ يَتَعَلَّقُ بِعَيْنٍ تَبْقَى، وَهُوَ الْأَرْضُ، فَاشْبَهَ الْأَعْيَانَ.“<sup>(۱)</sup>

”راستہ کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہے اور پرنالے کی بیع اور ہبہ باطل ہے۔ اس مسئلہ میں دو صورتیں ہوتی ہیں:

۱۔ اصل راستہ اور پرنالہ کی بیع۔

۲۔ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیع۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بہنے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجہول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حق مرد کی بیع کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حق مرد کی بیع کو جائز کہا ہے اس کی بنا پر حق مرد کی بیع اور حق مسیل کی بیع کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرد متعین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق متعین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جہاں تک چھت کے پرنالہ کا تعلق ہے تو وہ بالکل حق تعالیٰ کے مشل ہے اور زمین کا حق مسیل مجہول ہے کیونکہ اس کا محل مجہول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حق مرد اور حق تعالیٰ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ایسی چیز

سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عمارت، لہذا حق تعالیٰ منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہذا حق مرور ایمان کے مشابہ ہو گیا۔"

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیع جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے ایمان اور باقی نہ رہنے والے ایمان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے:

"ان حق المرور بتعلق برقة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلی فحق يتعلق بالهولاء، وهو ليس بعين مال۔" (۱)

"کہ حق مرور: زمین سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا۔ اس کے برخلاف حق تعالیٰ فضا سے متعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔"

فقہ ابواللیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجرودہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن "الدر المختار" میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ابن عابدین اس کے تحت لکھتے ہیں:

"قوله "وبه اخذ عامة المشايخ" قال السائحاني: وهو الصحيح، وعليه الفتوى، معصمات والفرق بينه وبين حق التعلی حيث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق برقة الارض،، هو مال هو عين، فما يتعلق به له حكم العين، اما حق التعلی فمتعلق بالهولاء، وهو ليس بعين مال۔" (۲)

"صاحب الدر المختار کا قول "وبه اخذ عامة المشايخ" کے بارے میں سامعانی لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حق مرور اور حق تعالیٰ جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین عین مال ہے، لہذا اس سے متعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہوگا، اس کے برخلاف حق تعالیٰ فضا سے متعلق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے۔"

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء اختلاف کے نزدیک رائج یہ ہے کہ حق

مرد کی بیچ جائز ہے۔ کیونکہ حق مرد زمین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہذا بیچ کے جائز ہونے میں اسے بھی زمین کا حکم حاصل ہو گیا۔ اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیچ جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے یعنی زمین سے لیکن فقہاء نے حق نمیل کی بیچ کو منع کیا ہے، کیونکہ پانی بہانے کا عمل مجہول ہے، اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیچ ہے جیسا کہ صاحب "ہدایہ" کی بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا عمل متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تجاوز نہ کرے تو حق نمیل کی بیچ بھی جائز ہوگی۔

### حق شرب کی بیچ

حق شرب کی بیچ کے بارے میں بھی فقہائے احنافہ کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ ظنی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیچ جائز نہیں ہے۔ بحر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیچ جائز قرار دی ہے۔ "وذا لکھا" وغیرہ میں عدم جواز پر فوٹی ہے۔ لیکن نظر غائر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیچ کا عرف قائم ہونے کے باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غمراور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب مال نہیں۔ چنانچہ امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

"بيع الشراب فاسد، دامه مر سقوط البيع بسبب الاوصاف، فلا يبرء ببيع ثم هو مجهول في نفسه غير مفسود بالتسليم، لان قبائع لا يبرئ بغير العلم، ثم لا يفسد في راسه معروفا قال: "لو كان شيئا الاوصاف، يحكي عن مستاده انه كان يعني بجوار بيع الشراب بلون الارض، ويقول: فيه عرف ظاهر في ديولنا يفسد، فانهم يبيعون لعمد" فالعرف فظاهر كان يفتي بجوازه، ولكن المعروف انما يعتبر فيما لا نص بحالاه، واللهى عن بيع غمره من بخلاف هذا المعروف فلا يعتبر." (۱)

"حق شرب کی بیچ فاسد ہے، کیونکہ یہ بیچ کے حقوق میں سے ہے اور بیچ کے حقوق بیچ کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہذا علیحدہ اس کی بیچ نہیں کی جاسکتی۔ بحر عن شرب فی نفس مجہول ہے، اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیونکہ بائع جانتا ہی

نہیں کہ پانی جاری ہوگا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اختیار میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ دوا میں کے بغیر حق شرب کی کچ کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بارے میں ہمارے دیر "سنت" میں واضح عرف موجود ہے کہ وہ گ پانی پیتے ہیں۔ "غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حق شرب کی کچ کے جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور صحیح ضرر سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح و صریح نص ہے لہذا یہ عرف قابل اعتبار نہیں ہے۔"

امام سرخسی نے ہر جواز کے دو اسباب بیان کیے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب صحیح کے حقوق میں سے ہے، لہذا مستحکم اس کی کچ نہیں ہو سکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی کچ میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرف ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرخسی نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی ملامت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قائل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی کچ جائز ہو۔

ان اہل اہم نے بھی اس کی ممانعت کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"ثم بتفكير انه حفظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه متع من ابيغ بحار من ماء مرقا" (۱)

"پھر اس فقہ پر کہ "شراب" پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہذا اس کی کچ جائز نہیں ہوگی، اس وجہ سے مشائخ کرام نے مستحکم اس کی کچ کو منع کیا ہے۔"

"بہرہ" کی عبارت این اہم سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"وانما لم يحرم بيع الشراب وحده من ظاهر الرواية للمصلحة، لا باعتبار انه ليس بمال" (۲)

"ظاہر الروایت میں تمنا "شراب" کی کچ کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے کہ "شراب" مال نہیں ہے۔"

امام سرخسی نے دوبارہ یہ مسئلہ کتاب النور میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور اخیر میں بیخ شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔

چنانچہ دیکھتے ہیں۔

”وخصمنا من س مننا بحدہم فہم فہم فی بیع الخمر و ان لم یکن لہ اثر فی بلعاده الظاہرۃ فیہ فی بعض البلدان، و ہذہ اودۃ معروفۃ بنسبہ فلہذا جوز الاستصباح لکنہ، بل، ولی بیان الخمر من ۵۰۰، و کلکلت مع الخمر ملون الارض۔“ (۱)

”مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیخ کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، مگر یہ اس کے ساتھ زمین کی بیخ نہ کرنا چاہئے۔ ان حضرات نے یہاں بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے، چنانچہ صرف شرب کی بیخ ”نسب“ کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ سمندر کا گھٹاں کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس کا خلاف اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیخ بھی عرف کی وجہ سے جائز ہوگئی۔“

فقہاء احناف نے بیخ شرب کے بارے میں جو کچھ لکھ ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بھیج دی باتیں معلوم ہوں جو حق مرور اور حق تسلیم کی بیخ کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حق اگر کسی میں مال سے متعلق ہو تو اس کی بیخ جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع مثلاً غرور اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔“

بعض متاخرین احناف نے لکھا ہے جن حقوق کی بیخ جائز نہیں ہے مثلاً حق تعالیٰ، حق تسلیم، حق شرب ان کا عوض لینا بطریق بیخ جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ خلاصہ خلاصہ اس بات کی بل کے بدرجہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”تھوری“ و علی ما ذکر وہ من حوازی الاعتیاض عن الحقوق السحرہ بعلانی یعنی ان یحوز الاعتیاض عن حق التعلی و عن حق الشرب، و عن حق التمسک بعلانی، و ہذہ لحقوق لہ ثلث لاصحہا لاجلی دفع الضرر عنہم بل لیسبہ ہم لہذا، حق صرعی فصاحبہ - فی المیزان - ۱۰۰

علوہ، قالوا: ان له حق اعادته كما كان، حبر اعن صاحب السمل، فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينعي ان يجوز ذلك على وجه الفراج والصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف ونحوها، لاسيما اذا كان صاحب حق العلو فقير فقد عجز عن اعادة علوه، فلو لم يجر ذلك له على الوجه الذي ذكرناه، ينضرر فليتأمل وليحرر. والله سبحانه اعلم.

”میں کہتا ہوں کہ حقوق مجددہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز جو فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق تعالیٰ حق شرب اور حق مسکلی کا عوض مالی لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنا پر ہوا ہے لہذا جس شخص کو حق ملو حاصل ہے اگر اس کا علم منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ ملو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا ملو تھا لہذا جب وہ شخص متعین مال کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے ملو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو، بیع کے طور پر جائز نہ ہو، جس طریقے سے وظائف وغیرہ کے حق سے دستبرداری جائز ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب کہ حق ملو والا شخص ایسا تنگ دست ہو کہ ملو کی دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر مذکورہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق ملو کا عوض لینا جائز نہ ہو گا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔“

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور ایمان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے مسئلہ میں فقہاء اختلاف کے یہاں پائی ہے۔

## اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عبارتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کر دیں:

- (۱) بیع کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ فقہاء شافعیہ اور حنابلہ متبع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ”موجبہ“ (دامی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ فقہاء مالکیہ کی بعض فرود سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں بیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے بیع مردور کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے لہذا اجازت بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور فائدہ موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت۔

(۴) جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعلی، ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن اگر ماویع ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عربیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ فقہاء احناف نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، جسکے فقہاء احناف نے اس حکم سے اعیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اس سوال میں داخل کرنے میں عرف کو بظاہر داخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ان علما عین نے کہا ہے کہ مایت لوگوں کے مال جاننے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا ”حقون“ جب عرف میں قیمت رکھنے والے مال میں لیے گئے ہیں اور لوگ عین کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) واقعی الحال ثابت ہو تحقیق میں متوقع نہ ہو۔

(۲) دونوں صائب حق کے لئے اصلہ ثابت ہو، بھل دفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) واقعی ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) تحفہ نہ کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو، اور غریب و محتاج کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) جہوں کے عرف میں لیکن دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعیان کی حیثیت حاصل ہو۔

## حق استیعیت

حق عربیہ کی دوسری قسم کو ہم ”حق استیعیت“ کا نام دے سکتے ہیں۔ ”حق استیعیت“ سے مراد یہ ہے کہ مباح الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو مالک بننے کا جو حق یا



اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق اسبقیت کہا جاتا ہے، مثلاً افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے مالک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنبلیہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان نجار اور افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے اس کا مالک بن جاتا ہے، صرف افتادہ زمین میں پتھر گاڑنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حق متمکک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پتھر وغیرہ گاڑ کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابل کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گاڑنے سے قابل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ علامہ ربیعؒ ”نہایہ الکنان“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”من شرع فی عمل احياء ولم ينمه، كحفر الاساس، او علم على بقعة بنصب احجار، او غرز خشب، او جمع تربا، وخط خطوط، فمحجر عليه اى جامع الخيرة منه بما فعله، بشرط كونه بقدر كفايته وقادر ا على عمارته حالا، وجيشد هو احق به من غيره اختصاصا لاملكا — لكن الاصح انه لا يصح بيعه ولا هبه، كما قاله المالودي، خلافا للدارمي، لعامة من انه غير مالك، حق التملك لا يباع كحق الشفعة والثاني يصح بيعه و كانه باع حق الاختصاص“ (۱)

”جس شخص نے قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً نہ کھودی یا پتھر نصب کر کے یا لکڑیاں گاڑ کر یا مینڈھ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قابل استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے، اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا پتہ نا اور ہبہ کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ مالوردی نے لکھا ہے (دارمی کے برخلاف) کیونکہ یہ بات پیچھے گزر

تجلی ہے کہ وہ شخص ایک نہیں ہے (بلکہ حق تعالیٰ صرف حاصل ہوا ہے اور حق  
شفقت کی طرح حق تعالیٰ کی بیخ کنج نہیں ہے۔ اور دوسرا توں یہ ہے کہ اس کی بیخ  
پر دست ہے۔  
انجور شرح المیزان یہ ہے کہ

تَوَلَّى نَحْمُوحَ رَحْلَ عَوْنًا وَهُوَ اِنْ خُفِيَ عَنْ اَحِبَّاءِ وَصَمِ بَنِيهِمْ حَبْلًا فَاسْتَبَدَّ  
مِنْ غَيْرِهِ ..... وَنَظَرَهُ اِلَى خَيْرِهِ صَدْرَ تَشَابُهِ حَقِّهِ ..... وَاسْ مَاتَ اَسْتَقْبَلَ  
دَلَّتْ اِلَى رِاٰئِهِ لَانَهُ حَقٌّ نَعْلَمُ نَتَّ لَهْ فَاسْتَقْبَلَ اِلَى رِاٰئِهِ كَمَا اسْتَبَدَّ وَار  
بِاعَهُ فَنَبِهَ وَحَبْلًا اَحْمَدًا وَهُوَ قَوْلُ اِلَى لِمَحَلِّهِ اِنَّهُ بَصِيحٌ لَانَهُ صَدْرَ حَزْ  
بِهِ فَاسْتَبَدَّ بِمَعْنَى اَلْاَمْرِ بِهِ لَا بِصَبْحٍ وَهُوَ لِمَحَلِّهِ اِنَّهُ لَمْ يَسْلُكْ بَعْدَ اَقْبَمِ  
بَعْدَ اَمْرِ كَمَا اسْتَبَدَّ قَوْلُ الْاِمَامِ (۱)

”ہم اگر کسی شخص نے انفراد زمین پر پھر کے نشانات لگائے مگر اس نے زمین کو قابل  
استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن بھی عمل نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں  
اس زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ اور اگر اس نے اپنے حق دوسرے شخص کی طرف  
منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا۔ اور اگر اس شخص کا انتقال ہو  
گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ اس شخص کے لئے حق تخلیک  
قائمت ہو چکا ہے۔ لہذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے  
گا جس طرح حق شفقت منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے  
بارے میں یہ قول ہیں۔ پہلا قول جو ابوالحق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیچ صحیح ہو جائے گی  
کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فروختگی کا مالک بھی ہو گیا  
دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیچ صحیح نہ ہوگی، لیکن اس میں یہ ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص  
اس زمین کا مالک ہو ہی نہیں ہے لہذا اس کی فروختگی کا بھی مالک نہیں ہوگا اس  
خروج بیع مکان کا مالک ہونے سے پہلے اس کے بیچ کا اختیار نہیں رکھتا۔“

خلیب ثریبی نے لکھا ہے کہ ابوالحق نے اس حق کی بیچ کو جائز کرتے وقت ملت یہ بیان کی  
ہے کہ یہ حق اقتحام کی بیچ ہے جس طرح قمبر اور رافضی کے لئے گھر کے طو کی بیچ نیچے والے مکان کی  
بیچ کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (۲)

(۱) تلمذ انجور شرح المیزان ج ۳ ص ۵۵۔ (۲) مفتی الحق ج ۲ ص ۷۷۔

اسی طرح فقہاء حنبلیہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کیے ہیں، ایک قول جواز کا ہے اور دوسرا عدم جواز کا۔ موثق ابن قدامہ لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا وشرع فی احیائه ولم یثم، فهو احق به، لقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من سبق الی مائلم یسبق الیہ مسلم فهو احق به، رواہ ابو داؤد فان نقله الی غیرہ صار الثانی احق به، لان صاحب الحق اثر به، فان مات انتقل الی وارثه، لقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ترك حقا لم یحیا فھو لورثتھ، وان باعھ لم یصح، لانه لم یملکھ، فلم یصح بیعھ کحقی الشفعة، ویحتمل جواز بیعھ، لانه صار احق به۔“ (۱)

”جس شخص نے اقتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قابل استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے (ابو داؤد)۔ اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی طرف وہ زمین منتقل کی تو دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا، کیونکہ صاحب حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے۔ اگر اقتادہ زمین پر نشانات لگائے والے شخص کا انتقال ہو گیا تو وہ زمین اس کے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مال چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہوگا، اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہذا اس کی بیچ صحیح نہیں ہوگی جس طرح حق شفعہ کی بیچ صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیچ کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے“

مرداؤ کی لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا لم یملکھ — وهو احق به، ووارثه بعده ومن یقله الیہ بلا نزاع، ولیس له بیع، هو المذهب، وعلیہ الاصحاب، وجزم به فی التوجیز وغیرہ، وقدمه فی المعنی، والشرح، وشرح الحارثی، وابن منجا، والفروع، والمفاتیح وغیرہم۔“

وقبل بحیر لہ بیعہ، وهو شمالی لانی الخطاب، واخلفهما حی  
 المسمر، وهو عاتین والحدوی الصعیر <sup>(۱)</sup>  
 ”جس شخص نے کسی اتارہ زمین کو تعمیر کر اس پر بیعہ نام لگائے وہ اس زمین کا مالک  
 نہیں ہوا۔ لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد  
 اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حقدار ہے جس کی طرف یہ شخص اس  
 زمین کو ذرائع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین  
 کی بیع جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن حنبل کے  
 اتارہ ہیں۔ ”الوجیز“ وغیرہ میں اس کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المغنی، شرح  
 الکبیر، شرح المارثی، شرح ابن منجا، الفروق، القامح وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی  
 ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیع جائز ہوگی، ابواخطاب کا  
 ایک قول بھی ہے ماحجر، ابوعامرین اور الحدادی بغیر میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی  
 ترجیح کے بغیر ذکر کیا ہے۔“

مسئلہ شافعی اور مسلک حنبلی دونوں میں رائج بھی ہے کہ حق تسلک کی بیع جائز نہیں ہے لیکن  
 حنابلہ میں سے ”ہوتی“ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے سلسلہ میں ہے لیکن درست برواکی اور  
 صلح کے طور پر حق تسلک کا عوض لینا جائز ہے۔  
 عامہ ہوتی لکھتے ہیں،

”(وایسر لہ) ای لمن قضا انہ احق بطیعی من ذلک العاتین (بیعہ) لانه لم  
 یملکہ کحقی الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق لہ مباح لکن الفترول عہ  
 بوضر لا ضعی وجہ التبع حکموا کما ذکرہ ابن بصیر اللہ فاسا علی  
 الختم۔“ <sup>(۲)</sup>

”جو شخص بیعت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو چکا ہو،  
 اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے  
 جیسے کہ حق شفعہ کو بیچنا جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے۔ جس شخص کا قبضہ  
 کسی مباح چیز پر پہلے ہو وہ مالک ہونے سے پہلے اس کو بیچ نہیں سکتا۔ لیکن فرد خلی  
 کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے

جیسا کہ ابن عمرؓ نے منع فرمایا کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔  
 حق اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اسے یہ اختیار ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اپنے دو پر ترجیح دے کر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا چھاننا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ بیہقی نے ذکر کیا ہے کہ عرض نے کہ اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء، حنابلہ اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقہ نے حق اسبقیت کی بیع کا مسئلہ بھیجے ہو۔ فقہاء احنابلہ اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر کسی لوگ نے سے وہ شخص زمین کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے نزدیک بھی حق اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو والا یہ کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حق اسبقیت کی بیع کے مسئلہ میں عجمی شری کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حق اسبقیت سے مال لے کر بعور صلح کے دست بردار ہو جانا فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ سبحانہ وعلیم۔

### حق عقد

حق کی تیسری قسم کو ہم "حق عقد" کا نام دے سکتے ہیں۔ "حق عقد" سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو جو میں مانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے، مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی کرنے کا حق، لہذا یہ مالکوں کے مکان وہ لکھ دکان کے ساتھ عقدا جاد کو جو میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شاہی وظائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد جاد کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوں کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہاء نے کام کیا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، ان کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ حق فرمائیے وہاں ہے۔

### مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کا اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا مہتمم یا مؤذن یا کوئی ملازم ہو اور شرائط اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی

رہنے کا اور زندگی بھر عقد اجارہ باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے۔ اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء نے کام کیا ہے۔ فروختگی کے ذریعہ اس حق کا عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرد حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، الدر المختار میں ہے:

”وقی الاشیاء“ ”لا يجوز الاعتیاض عن الحقوق المحرقة بحقی الشفعة  
وعلی هذا لا يجوز الاعتیاض عن الوظائف بالادخاف“ ”وبہا فی آخر  
بحث“ تعارض العرف مع اللغة“ ”المدع عدم اعتبار العرف الخاص  
لکن لغوی کثیر باعتبارہ، وعلیہ فینفی بجواز الشراء عن الوظائف  
بمال“ (۱)

”الاشیاء میں ہے کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہوگا اور ”اشیاء“ میں ”تعارض العرف مع اللغة“ کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتر ہوئے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔“

ابن عابدینؒ نے ”الدر المختار“ کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرف خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے، جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں علامہ بیرونی وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن ”حق وغنیہ“ ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے اصلاً ثابت ہوا ہے لہذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوا ہے۔ اسی بنا پر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا

غرض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے۔ پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

”ورثت بخط بعض الخطاء عن المعنى ابي المعود الله تعالى بجوار اخذ  
لغوص في حلق الثغور والتصرف وعدم الرجوع، وبالجملة والمسألة  
ظنية، والظاهر التشابة للبحث فيها عاجل. ولان كان الاظهر فيه ما قلناه  
فالاولى ما قلناه في المعنى من انه ينبغي الارادة العلم بعده.“ (۱)

”میں نے ملحق اور ملصق کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق  
قرار اور حق تصرف اور حق عدم رجوع کے بارے میں غرض لینے کے جواز کا فتویٰ  
دیا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اور ظاہر قضاہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی  
گنجائش ہے، اگرچہ زیادہ ظاہر وہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اونٹنی وہ ہے جسے صاحب  
بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ویران عام مناسب ہے“ (یعنی دوسرے کو قحط  
واجبات سے بری کر دے)

متاخرین فقہاء مثلاً فقیر نے بھی مال کے بدلہ میں دھانک سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا  
ہے، چنانچہ علامہ رشتی لکھتے ہیں:

”والغرض قوله رحمه الله تعالى بحل الفزول عن الوطائف والمحال، أي لا  
من المسام لمجعله، فيستحقه الفزول وبسقط حقه.“ (۲)

”واللہ نے مال کے بدلہ میں دھانک سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ  
یہ بھی جہد کی ایک قسم ہے، لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور  
اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔“

شیرازی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مال کے بدلہ میں  
”جواک“ سے دستبردار ہونے کا جواز بھی اسی پر مندرج کیا ہے۔

”جواک“ جاکیہ کی جمع ہے، جاکیہ متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا  
کرتی ہے۔ احناف کے یہاں اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیع ہے جس  
کے مادمہ دین لازم نہیں ہے، (لاحظہ ہو رد المحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ ہم اوقاف کی دینی ملازمتوں میں جاری ہوگا، حکومت کی  
ملازمتیں جن میں دعام نہیں ہے، ان کا غرض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شیرازی لکھتے ہیں:

”وَلَهَا الْمَصْحَبُ الْقَدِيمَةُ كَالْكَتَبَةِ الْعَلِيِّ بِقُرُونٍ مِنْ حَقِّهَا أَلْبَاسًا فِيهَا  
وَالْقَطَرُ لَهَا لَهَا بِتَصَرُّفٍ فِيهَا سَنَابِلَةٌ عَنْ صَاحِبِ الدُّوَلَةِ فِيمَا صَحَّ مَا  
يَنْتَقِلُ بِهِ مِنَ الْمَصَالِحِ، فَهُوَ مَخِيرٌ بَيْنَ ابْتِغَائِهِمْ وَعَمَلِهِمْ وَلَوْ دَلَّ حُجَّةٌ  
فَلَيْسَ لَهُمْ بِدَ حَقِيقَةٍ عَلَى شَيْءٍ يَنْزِلُونَ عَنْهُ بَلْ مَنَى عَزْلُوا أَمْنَهُمْ لَمْ يَسْزِلُوا  
وَلِذَا اسْتَغْفُوا جَعَلَهُمْ عَنْ شَيْءٍ لَعَنَهُمْ فَلَيْسَ لَهُمْ الْعُودُ إِلَّا تَوَلَّيَهُ جَدِيدُهُ  
مَعْرِ لَهُ الْوَلَايَةِ وَلَا يَحْزَنُ لَهُمْ أَحَدٌ هُوَ عَنِ عَلَى مَزُولِهِمْ“ (۱)

”جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً وکراہتین جو بادشاہ کی طرف سے  
مقرر کیے جاتے ہیں ان کے بارے میں طہریر ہے کہ وہ ملک سلطان کی طرف  
سے بنائے تعریف کرتے ہیں جیسا مصارع کا تقاضہ ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا  
ہے کہ انہیں ملازمت میں اپنی رائے یا ملازم بھی معزول کر سکتا ہے لہذا معزول کو اس  
چیز پر حتمی بقدر تعریف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دستبردار ہو رہے ہیں بلکہ جب  
بھی وہ اپنے کو معزول کر لیں تو معزول ہو جائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی  
دوسرے کے لئے اپنا حق ختم کر لیا اب دوبارہ معاملے کے بغیر انہیں دوبارہ حق  
حاصل نہیں ہوگا اور ان کے لئے دستبرداری پر غرض لینا جائز نہیں۔“

اسی طرح کو حکم مذہب جنسی میں بھی معلوم ہوتا ہے۔ خانبند نے لکھا ہے کہ جس شخص نے اذیت  
میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حقدار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے  
اسی حق سے دستبردار ہو جائے البتہ اسی کے لئے اس حق کی کچھ جائز نہیں۔ (۲)  
لیکن یہی نہیں۔ نے ذکر کیا ہے کہ کچھ کے بغیر صرف غرض لئے اس ملازمت سے دستبرداری اس  
کے لئے ہے۔ اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد یہی کہتے ہیں۔

”وَلَيْسَ لَهُمْ اِی لَعْنٍ ظَالِمٍ اَعْلَى بَشَرٍ مِنْ ذَلِكَ السَّلْبِ (بیعہ) لِأَنَّهُ لَمْ  
يَسْلُكْهُ كَحَقِّ الشَّعْعَةِ فَبِالْاِخْذِ وَكَمَنْ سَبَقَ لَمْ يَبَاحْ، لَكِنْ فَنَزَلِ عَنْهُ  
مَعْرِضٌ لَا عُنَى وَهِيَ مُبْعِيعٌ سَائِرٌ، كَمَا ذَكَرَهُ اَنْ يَسْرُلَهُ فَيَا، عُنَى  
لِحُجِّهِ“ (۳)

(۱) حاشیہ طہر علی علی ہدیہ المکرمات، ج ۱، ص ۳۷۸۔

(۲) الاضافہ لمراد، ج ۱، ص ۷۰۔

(۳) شرح تفسیر الارادات، ج ۲، ص ۹۶۔



”جو شخص کسی چیز کا زیادہ مقدار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیخ کنی نہیں ہے بلکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، مثلاً مکان یا دکان بیٹے سے پہلے حق شفعہ کی بیخ اور ششما جس شخص نے کسی مباح چیز کی طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو پہنچا جائز نہیں لیکن سبقت کرنے والے شخص کا بیخ کے بغیر عوض لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔“

مجھے اپنی ناقص تحقیق و تلاش کے بعد مالکیہ کے یہاں دفعتاً سے دستبرداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ چاندیہ کی بیخ کو جائز کہتے ہیں<sup>(۱)</sup> ہو سکتا ہے کہ شاید نزول من الوطائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ اعلم۔

بسا اوقات مال کے بدلہ میں دفعتاً سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علیؑ بخلاف سے حضرت معاویہؓ کے حق میں دستبرد رہے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی۔ علامہ بدوائدینؒ بھی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”وفيه جواز صلح فلعينه نفسه اذا راى في ذلك صلاحاً للمسلمين، وحوق اخذ لسان علي ذلك واعطاه بعد استبعاد شر الطغاة بان يكون مسرولاً له الاولى من نزل، وان يكون المبعول من ماله“<sup>(۲)</sup>

”اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؑ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دستبرداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اسی طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دستبردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خراج کیا ہوا مال خراج کرنے والے کی ملکیت ہو۔“

ابہر حال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیخ جائز نہیں ہے لیکن جب وہ فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور اس شخص سے مال لے لے جس کے حق میں دستبردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دستبرداری ہی کی بنا پر متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہوگا بلکہ متولی اوقات کو اختیار ہوگا

(۱) دیکھئے مواہب الجلیل للخطاب، ج ۳، ص ۳۳۳۔ (۲) محمد الفکر شریح مجمع النفاذی، ج ۲، ص ۲۵۰۔

کہ جسے متعین کرے یا کسی اور کو متعین کرے۔ البتہ اگر متولی کو کاف سے متعین نہ کرے تو اس صورت میں اس شخص نے دستبردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حق دار نہیں ہوگا کیونکہ دستبردار ہونے والے کے پاس میں ہو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دستبردار ہو گیا لہذا وہ اس کا مستحق ہو گیا۔ ان کی سرامت مخالفہ میں سے دلی اور شہر اسی نے کی ہے (امور اختلاف میں سے متولی اور مفتی ابوالسعود نے کی ہے۔ ۱۲)

لیکن ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

”ثم اذا فرغ من العصر وامر بوجوه السلطان المنعرج له من فضله عرض  
للعراق او وجهه لغيره بما ينبغي ان يثبت الرجوع لمعروف له على  
فدعاه ببلد فخرج لانه لم ير من يدفعه الا حفيظه سوت ذلك حتى لا  
لا يبحرود العراق ولما حصل بغيره وجهه اثنى من الامم عليه  
والحمد لله وغيره مما حله الامم به بعدهم من عنده الرجوع لار  
لغيره فعل ما من به وسعه فغلبه لا لا يعنى به غير مقصود من العرف  
والامم ما بقى السلطان والفاضل ليعمل في الوطء على ما فرغ فانه  
بشره ليعمل في العوضين في نصرته وهو خلاف قوله نصح فافهم“ (۱۰)

”پھر جب مناسب و خفیہ دوسرے کے لئے دستبردار ہو گیا اور سلطان نے وہ عہدہ  
اس شخص کو نہیں دی جس کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی بلکہ دستبردار ہونے والے کو  
اس پر باقی رکھا یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ خفیہ سوچنا تو منسوب یہ  
ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے  
دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو کیونکہ جس شخص کے حق میں دستبرداری  
ہوئی تھی اس نے معاوضہ اسی لئے دیا تھا کہ حق و خفیہ اسے حاصل ہو جائے، بعض  
دستبرداری کی بنا پر (خداوند و خفیہ دوسرے کو مل جائے) معاوضہ دینے پر راضی نہیں  
ہو تھا۔ انا عید اور حامد یہ دغیرہ میں اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں  
کے برخلاف ہے، جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معاوضہ کسی صورت میں  
واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار میں جو تھا وہ اس

(۱۱) تہذیب الفقہ ج ۶ ص ۸۸۔ (۱۲) شرح الامم والفقہ للحموی، ج ۱ ص ۳۹۔

(۱۳) الامم والفقہ ج ۳ ص ۵۰۔

نے کیا یعنی دستبردار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین کے درمیان محض دستبرداری مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور تہار پر دستبردار ہونے والے کو ہی باقی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے تصرف میں دونوں موضوعوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعد شرع کے خلاف ہے۔

اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جب سلطان و قاضی نے تہار اور وظیفہ پر دستبردار ہونے والے ہی کو باقی رکھا تب تو دستبرداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدینؒ نے کیا ہے کہ دونوں موضوعوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا، تاہنا اس لئے کہ صاحب وظیفہ دستبرداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مال کا مستحق بھی نہیں ہوا، لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دستبرداری کو نافذ کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقت نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا، جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو نامزد کر دیا تو قواعد شرع کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبردار ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہاء نے بیع کے طور پر حق وظیفہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے۔ حق کی قلع اور مال کے بدلے میں حق سے دستبرداری میں فرق یہی ہے کہ ”بیع“ خریدار کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا پانچ مالک تھا اور دستبرداری ”ملکیت“ اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے، صرف اتنا ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ دستبردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرانی نے نقل اور استقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے، وہ

فرماتے ہیں

”اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التصرف فيها الى نقل واستقاط فالنقل ينقسم الى ما هو عوض في الاعيان كالبيع والقرض، والى ما هو المنافع كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقرض والجمالة، والى ما هو غير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى، والوقف والهبات والصدقات، والكفارات، والزكاة والمروءة، ان اموال الكفار والغنمة في الجهاد،

فان ذلك كله نقل من في اعيان غير عمره

واما الاستقاط فهو ما عوص كالخلع، والمعوض عن مال وملكنه وبيع  
فبعد من نفسه والمصلح عن الغير، فجمع هذه الصور بسقط  
فيها الغائت ولا ينفي الي الغافل، كان يملكه المملوك له مع انه صفة  
ومع بعد وسجوها (۱)

”حقوق واطلاق میں تعریف کی دو صورتیں ہیں۔ ایک خصل کرنا، دوسرے ماننا  
کرنے۔ پھر خصل کرنے کی مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) بیان میں بالعرض منتقل کرنا مثلاً  
بیع اور قرض، (۲) منافع میں بالعرض خصل کرنا مثلاً اجارہ، مساقاۃ اور عزاوت (۳)  
بالعرض خصل کرنا مثلاً یہ یہ وصیت، حری، وقف، بیہ، صدقہ، کفارہ، زکوٰۃ، کفارہ کے  
انسان میں سے سرتہ کیا ہوا، بہاد کا مال، غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت ضمیر  
موض خصل ہوتی ہے۔

اور استقاط یا قریب عوض ہوگا جس طرح خصل میں ہوتا ہے۔ ہی طرح مال کے  
بر لے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور  
تغزیر پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت  
ساقط ہو جاتی ہے لیکن باذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبادلہ ل  
تقاضی صحت، غلام کی بیع وغیرہ۔“

جب فقہاء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان معمرات نے حق وظیفہ کا عوض لینا،  
دستبرداری اور استقاط کے طور پر جو قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ یہودی کی  
شرح خشکی الامارات کے حوالہ میں گزرا چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور استقاط کے فرق کو ٹھکانا دکھا جائے  
اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو  
جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق خصل نہ ہوگا جس کے حق میں وہ دستبردار  
ہو ہے۔

## مکانوں اور دکانوں کی پگیزی

یہ نوع کا ایک حق (۱) ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی

گجڑی کی بیچ۔ ”گجڑی“ کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا نام ہے۔ یہاں اوقات، ملک مکان یا مالک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم ایک مدت لیتا ہے۔ کرایہ دار ایک مدت رقم دے کر اس بات کا حقدار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا تا حیات باقی رکھے۔ پھر یہاں اوقات کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ زد کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص مالک مکان یا دکان سے عقد کرایہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اپنی رقم واپس کرے جس پر دونوں رضی ہوں۔ اس ایک مدت لی جانے والی رقم کو مختلف بل و دعوے میں ”مطلو“ (۱) اور ”جلد“ کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں ”گجڑی“ اور ”مکائی“ کہتے ہیں۔

اس گجڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو ”مشت“ ہے یا ”حق مجرد“ کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ سب سے پہلے، فقیر جن کی طرف بدلی مطو (گجڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے ماہی فقیر علامہ ناصر الدین تھانی ہیں۔ اس کے بعد ایک جرمی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”وقد اشتهر نسبة مسئلہ الخلو الی مذهب الامام مالک، والحوالہ الیہ فیہ  
فیہ نھر عہ، ولا عن احد من اصحابہ حتی قال فابدر القفطی من  
للسکبۃ: انه لم یقع فی کلام الفقہاء النہض عن لہذہ المسئلۃ واما فیہا  
فتیاً للعلامۃ ناصر الدین النہضی، صلوا علیہ علیٰ معرفہ وخرجوا  
علیہ، وهو من اهل الترجیع فیعتبر تحریرہ، والی نوزع فیہ، وقد افسر  
فتیاء فی المساروی والمعارف وتلفعا عند عصرہ یلقب بـ (۲)“

”مسئلہ:“ خلو کو عموماً امام مالک کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ لاکہ  
اس بارے میں نہ تو امام مالکؒ کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ

(۱) ”مطلو“ کا لفظ مجھے اس مضمون میں مشہور کتب فقہ میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہ فقہی لغتیں جو پرانے الفاظ کے لئے  
استعمال کو بیان کرتی ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مضمون میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کلمہ عجیب نہیں  
مل سکائیں مشہور ”مطلو“ سے ”مطو“ اور ”کام کے بڑی“ اور ”داد“ کی تشریح کے ساتھ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ”مطلو“  
”مطو“ کے کسر نام کے سکون اور ”داد“ کی تخلیف کے ساتھ ہو۔ واللہ اعلم

(۲) رد المحتار، ج ۴، ص ۵۶۱۔

قرآنی نکتہ نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلہ میں علامہ ناصر الدین قسطلانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر ہے، انہوں نے عرف کی بن پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے اور وہ اصحاب تریج میں سے ہیں، لہذا ان کی تخریج کا اختیار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے، لیکن ان کا فتویٰ شرعی و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علامہ عصمر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔“

بعض فقہاء اختلاف نے غلو کے جواز پر قوی غائب کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ

مسئلہ یہ ہے:

”رحل باع مسکوی له فی الحانوت لغيره، فاحبر المستغنی ان امیره لمحانوت کذا، وظهر انها اکثر من ذلک، لہذا یس له ان مرد المسکوی بهذا العیب۔“

”ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا مسکوی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دکان کا گریہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ گریہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر کچھ روکنے کا اختیار نہ ہوگا۔“

اس عبارت سے غلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں مسکوی سے مراد ”غلو“ چھوٹی ”اسی ہے لیکن علامہ شربلانی نے تحقیق فرمائی ہے کہ مسکوی سے مراد دکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو ”غلو“ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہذا اس سے اختلاف کے یہاں غلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مسکوی کی خریداری میں (مستعین، ذوق چیز) کی خریداری ہے نہ کہ غلو کی خریداری ہے۔ پھر امین ہدایت نے فتاویٰ خیریت سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی مادی قاضی نے غلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہوگا۔ اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے

”ومس افنی نفروم الحنفی غادی بکون، سفافہ در ہم یدفعوا للموتولی لو المملک العلامة المحقق عبدہرحمن آفندی معہ افنی صاحب ہدیۃ ابن معصودہ وقال علا ہذا، صاحب الحانوت، غر، وجہ والاجارنہا لغيره، ما لم یدفعوا له الحنفی، نمرقود، فیصنی بحوزہ ذلک للضرورة۔“

”ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس ”غلو“ کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ”غلو“ مستوی یا مالک کو دینے ہوئے درہم کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں

سے علامہ محقق عبدالرحمن آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابنی الامداد ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ دکان کا مالک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے جب تک اتنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے۔ چنانچہ کرایہ پر دیتے وقت اس سے لی حسی باللہ ضرورت کی بنا پر ”غلو“ کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔“

علامہ ابن عابدینؒ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مروجہ پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد، جن کی طرف غلو کا جواز منسوب ہے، مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس غلو کے جواز کا فتویٰ دیا ہے وہ ہمارے دور کی مروجہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مروجہ پگڑی کی شکل تو یہ ہے کہ پگڑی بھر حق کرایہ داری کا نام ہے چاہے مکان یا دکان میں کوئی پائیدار زمین زائد موجود ہو یا نہ ہو۔ مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مروجہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی ملا جس غلو کا عوض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام صورتوں میں مستاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور پائیدار زمین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی دو عبارتیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو پائے گی۔

چنانچہ بدوی نے الغرضی کی شرح میں لکھا ہے:

”اعلم ان الخلو بصور بصور، منها ان يكون الوقف أهلاً للخراب، فيكره انظر الوقف لمن يعمره بحث بصير الحالات مثلاً بکری ثلاثین نصف فضة ويجعل عليه لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشتركة بينهما، فما قبل الدراهم المصروفة من المنفعة هو الخلو، فيتعلق به البيع والوقف والأرت والهبة وغير ذلك، ويتقضى منه الدين وغير ذلك، ولا يسوغ الناظر استخراج من الحالات ولو وقع عقد الإيجار على مسين معينة كسبعين سنة، ولكن شرط ذلك ان لا يكون ريع يعمر به.

الثانية: ان يكون للمسجد مثلاً حوائت موقوفة عليه واحتاج المسجد للذكيل او عمارة، ويكون بکری، مثلاً لشهر ثلاثین نصفاً، ولا يكون هناك ريع يكمل به المسجد او يعمر به، فيعتمد الناظر الى الساكن في الحوائت فيأخذ منه قدر ما من المال يعمر به المسجد، ويجعل عليه خمسة عشر مثلاً في كل شهر والحاصل ان منفعة

المعاملات المذکورہ، بشرکتہ میں صاحب الاعمال والوقف محاسب ما يتفق  
عنه صاحب۔ ثمنوا والناظر علی وجه المصلحة، کما یوجد من مصالحهم به  
الامر کما افاده نص۔

الثالث۔ ان تکتون لوفی مخلصه، فیما یرعاه من الناظر ایسی فیہا  
دیوار ملا علی ان عینہ فی کل شہر لعلہ لوقوف ثلاثین نصف حصہ،  
والکل فصار تکتون تسعین نصف حصہ مطلقاً فلیسعة ثلثی ثلثین الثلاثین  
الآخری بقال لہا۔ لمو (۱)

”تو کی چند صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائداد ایران ہو رہی ہو،  
وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو دے جائداد کرائے پر دے جو اس کو آباد کر کے اس  
میں دکان تعمیر کرے، پھر یہ دکان میں درآمد کرایہ پر دی جائے، جس میں سے پندرہ  
درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس طرح دکان کی منفعت  
وقف درآمد کرایہ دار میں مشترک ہو جائے، جو درآمد اصل کرایہ دار نے خرچ کیے  
اس کے بدلے میں جو کچھ منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے ”خلو“ کہا جاتا ہے،  
لہذا اس ”خلو“ سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے،  
دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے  
دکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقدا جاہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال  
کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے  
ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

”خلو“ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند دکانیں وقف ہیں، مسجد کی تعمیل  
یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک دکان کا مالانہ کرایہ میں درآمد ہے،  
کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تعمیل یا تعمیر نو کی جائے لہذا مسجد کا  
متولی دکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان  
سے وصول کرے، اور مالانہ کرایہ میں درآمد کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا  
مصلحت یہ ہے کہ دکان کی منفعت صاحب ”خلو“ کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس  
مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحب غنوا اور متولی وقف ازدی مصلحت



راضی ہو جائے جیسا کہ انصار کے فتویٰ سے منقول ہوتا ہے "یعنی" "نہی" یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس محلو سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساتھ دہم ہوگا، جس میں سے تیس درہم وقف کوٹلیں کے لئے خریدا جائیں، درہم کی منفعت دولت بنانے والے کو حاصل ہوگی، اسی کو ٹلو کہ جاتا ہے۔"

شیخ محمد عمر علیش نے علامہ ناصر عثمانی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر ضوکی مختلف صورتیں ذکر کر رہے ہیں، یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے ہدی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے ٹلو کی صحت کی شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"المطلوب في شروط مبيعة مملوكة، منها ان تكون المبيع المرفوعة عاقله على جهة الوقف، يهرقها في مصلحه، فلهذا يعمل الا ان من صرف المظهر المرفوع في مصلحه نفسه بحث لا يعود على الوقف، منها شيى فهو غير صحيح، ويرجع دفع المرفوع بها على المظهر."

ومنها ان لا تكون للموقف بيع بعمر مئة، فانه كانه ربح ببيع بعمر مئة مثل فوائد نملوك، فلا يصح فيه حلوا، ويرجع دفع المرفوع بها على المظهر ومنها ثبوت المصروف، في دفع الوقف بالوجه الشرعي .. وفائدة المملوكة بعمر كالمئة وسحرى عنه البيع والاجارة والله وطرحه ووافى الدين والارث كما يؤخذ من فتوى انصار الفقهاء (۱۰)

"یہ فصل ضوکی صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو درہم وقف کوٹلیں نہیں وقف کے مصلحت میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا متولی ان درہم کو اپنے ذاتی مصالح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو اس میں سے کچھ نہیں دیتا یہ درست نہیں ہے، درہم دینے والا ان درہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے

اوقات میں تو پھر اس وقت میں غلو کا معاملہ صحیح نہیں ہوگا اور درہم ریمے والا وقت کے حصول سے رو دواہم و انہیں لے لے گا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وقت کے مزاج کو شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو۔ غلو کا لفظ یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے بچنا، کرایہ پر دینا، بیہ کرنا، روکن دیکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جاری ہونا سب صحیح ہوئے ہیں جیسا کہ امر لفظی کے لغوی سے معلوم ہوتا ہے۔

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس "خو" کے جائزہ کا یہ عائد ہے تو یہی دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس غلو کا درجہ طر کے مروجہ غلو (مکڑی) سے دور کا بھی قطعاً نہیں، کیونکہ غلو لفظی نے جس غلو کا ذکر کیا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقت کا کرایہ اور وقت کی زمین میں عمارت تعمیر کرتا ہے اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہذا وہی کے بقدر اس کے لئے دکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کرایہ دار نے خود اسے آدمی کے ہاتھ پر حق قرار دیا تو یہ حق مجروح صحیح نہیں ہوتی بلکہ اس کی منفعت کی کچھ ہوئی جو دکان میں اضافہ کئے گئے زمین سے منقطع ہے اور یہ منفعت اس کی ملکیت ہے۔ فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقت کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے، اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقت کو کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی نہ سکے۔ اگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

بلاشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقت نہیں ہوتا، ایسی ملکیت ہیں اس طرح کے غلو کو جائز رکھا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر یہ دار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کی ہو اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو، اسی دن کی اصطلاح میں "جدید" کہا جاتا ہے۔ چنانچہ شیخ محمد طلحہ لکھتے ہیں:

ثم لم يأتوا بعد انفسار غلبه رجسلة فلهذا لم يوافقوا في جوابات مصر في  
 قولهم انما العلم فساد هو في الواقع لمصلحة وحكمه كقولهم في الحديث  
 قال الله لا تصح في وقت و اسات ابان في المالكات به ان هي منك ما  
 لا يحوط حصص المالكات ولا او اصلاح اختلاف في الحديث من  
 راجع، وهذا ليس هو المحل لظهوره في بعض المالكات و وضع  
 و منقولة في المالكات غير مستندة في هذه المالكات في المالكات و من انفس

الفقہۃ بصرہ، لہذاہ بعیدۃ عن الخلوات، فظاہر ان لنساک  
 اور اسکا۔ (۱)

”نیم ربا اوقات غلو پر مصر کی دکانوں میں مصروف ”جدک“ کو قیاس کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو غلو کی اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب وقف میں گھج ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ گھج ہوگا، اس لئے کہ مالک اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جدک تعمیر کی صورت میں ہوتے ہیں اور بعض مالک کی اجازت سے دکان میں چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں۔ ایسے جدک کا غلو پر قیاس کرنا تو ظاہر ہے، بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ گھر میں کچھ مستحق چیزیں بنالی جاتی ہیں جو سحر نہیں ہوتیں جیسا کہ مصر کے غسل خانوں اور قبوے کی دکانوں میں ہوتا ہے، اس طرح کے جدک کا غلو سے کوئی تعلق نہیں ہے، ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ مالک دکان کے لئے کا اختیار ہوگا۔“

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالک ہمارے دور میں مرد و عورت بچہ کی عمر کے قائل نہیں ہیں، جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دکان میں ثابت و پائیدار اضافے کیے جاتے ہیں، بھربات وہیں لٹکتی ہے جو ہم نے شریعتی کے حوالے سے بحث کے شروع میں غلو کی تعریف کی تھی کہ غلو کی بیع جائز نہیں ہے۔ غلو کی بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دکان میں کوئی تعمیر یا مستقل اضافہ نہ کر دیا گیا ہو۔ جسے کبھی ”سکتی“ کہا جاتا ہے، کبھی ”جدک“۔ حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدینؒ نے تنقیح المحامد میں ذکر کیا ہے، چنانچہ موصوف ”سکتی“ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”وہو غیر الخلو لدی ہو عبارة عن قدیمۃ روضۃ البیداء خلافا لمس  
 زعم ہو، واستدل بطلان علی حیویر بیع الخلو، فادع استدلال فاسدہ لما  
 علمت من ان فلسفینی اصحاب فائزۃ مملوکہ، کما لوضوحہ لعلامہ  
 الشرنبلالی فی رسالۃ خاصۃ لکن نفا کان ہذا الحدیث المسمی  
 بالفلسفینی فہما فی ارض وقف لہو من قبل مسئلۃ السد لو ففوس فی  
 الارض المملوکہ، لصاحبہ الاستیقاہ بایجرۃ مثل الارض، حیث لا یرو

عَنْيَ اَوْفَدَ، وَانْ اَمِي فَالْطَرِ اَطْرًا لِلْجَالِسِ عَنِي مَا مَنِي. عَه فَو مَن  
الْتَمِير ... وَلَا يَتَقَبَّه مَا فِي الْحَبِيبِ مَن اِنْ لِمَا صَحَّ لِحُلُوتِ اِنْ يَكْلَفُ  
وَقَدْ هَ اِنْ دَاك مَن حَلُوتِ، لِحُلُوتِ بِقَرِينَةِ مَا فِي الْهَوَالِ اِنْ. وَالْمَرْقِ اِنْ  
الْتَمِير فَو مَن صَحَّ عَن اِيْحَارَهُ وَبِوَيْدِ اِنْ يَسْكَنُ بِنَفْسِهِ لَوْ جَمْعَهُ اَوْ  
يَعْلَمُهُ بِحَلَاافِ الْمَوْقُوفِ لِمَعْدَلِ اِيْحَارَهُ، فَلَمَّا لَيْسَ لِلْمَذْهَبِ الْاِنْ اِنْ بَوَحَرَهُ،  
وَبِإِحَارَهُ مَن دِي لَيْدِ بَاخَرَهُ مَن لَوِي مَن اِيْحَارَهُ مَن اِيْحَارَهُ لِمَا فِيهِ مَن  
لِطَرِ لِّلْوَقْدِ وَبَدَى لَيْدِ. (۱)

”سُئِلَ“ اس شخص کے علاوہ ہے جو شخص پر ناکرایہ کر دیا ہو اور توابع ہونے کا نام  
ہے ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ گمان ہے کہ ”سُئِلَ“ ہی ”طَلَبَ“ ہے اور اس سے  
”فَعُو“ کی بجائے جو شرط پر استدلال کیا ہے یا استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم  
ہو چکا کہ ”سُئِلَ“ پدیدار اور محلوک ایمان کا نام ہے جیسے کہ امام شافعی نے ایک  
مشغل درالہ میں اس کی وضاحت کی ہے۔ لیکن فکر یہ ”ہُوک“ جس کو ”سُئِلَ“ کہا  
جاتا ہے وقف کی زمین میں قائم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہوگی جیسا کہ فکر ہارمین  
میں غارت تعمیر کرنے یا درست گانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں  
صاحب حدک کو کرایہ شکل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے۔  
کرایہ شکل کی شرط اس واسطے ہے کہ وقف کا نقصان نہ ہو اگرچہ وقف کا متولی اس  
پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی روایت کرتے ہوئے یہی قول مشن لغویہ میں  
اختیار کیا گیا ہے۔ انجسبس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دکان کے مالک کو اختیار  
ہے کہ خریدار کو حدک بنانے پر مجبور کرے یہ بات ہماری مذکورہ بالا بات کے معانی  
نہیں ہے کیونکہ انجسبس میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دکان کے بارے میں  
ہے جو شخصی ملکیت ہے۔ اس کا قرینہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے: ملکیت اور  
وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان بھی اس کو کرایہ پر  
دینے سے باز نہ جاتا ہے اور یہ یہ چاہتا ہے کہ فروش میں رکھ کر اس اختیار کرے یہ  
اسے فروخت کر دے یا مٹا کر چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے وہ کرایہ  
پر دینے کے لئے بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے

کے ساتھ کوئی چاہ کار نہیں، لہذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے کسی اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجتنابی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے۔"

### مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات محض ہو گئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو مالک مکان کرایہ دار سے لینا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ قدم شریعت کے کسی قاعدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہذا یہ قدم رشوت اور حرام ہے۔ البتہ پگڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تبدیلیاں ممکن ہیں:

(۱) مالک مکان و دوکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں ایک مشنت رقم لے لے جسے تحینہ مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے۔ یہ ایک مشنت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی۔ اس ایک مشنت رقم کوئی رقم پر اجارہ کے سرازے احکام جاری ہوں گے۔ اگر اجارہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے ختم ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہوگا کہ اجارہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں ایک مشنت رقم کا جتنا حصہ آرم ہے اسے واپس کر دے۔

(۲) اگر اجارہ تحینہ مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک سرمایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل باخوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہوگا اور مال کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ تحینہ مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے، اور وہ سارا پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳) اگر اجارہ تحینہ مدت کے لئے ہو تو مالک مکان و دوکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجارہ کو ختم کر دے۔ اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دوران مدت اجارہ ختم کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام باخوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی۔ یہ عوض اس کے علاوہ ہوگا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دہی ہوئی رقم میں سے اجارہ کی باقی مدت کے حساب سے مقدار ہوگا۔ مجمع الفقہ الاسلامی مجدد نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۳۰۸ھ میں یہ فیصلہ کیا ہے۔

## حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا بحثوں سے درج ذیل اصولی نکتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصلہً مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی شریعتیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے، ذرا توجہ کے خریچے پر صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حق شغل، عورت کا حق تقسیم، خیر کا اختیار۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً سورٹ کی زندگی میں حق دراشتہ کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق ولہ کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شریعہ اصحاب حقوق کے لئے اصلہً ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر عوض لینا جائز نہیں ہے لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبرداری ہو، جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں صلح یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)۔

۴۔ وہ حقوق خرید و حایمان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عبارت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق حایمان ثابت سے متعلق ہیں، وہ بھی حکماً مایں ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق سرور، حق شرب، حق سنبلی، بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو۔ متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تنہی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تنہی کسی پانچواں مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور مع حق تنہی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ علامہ تہذیب الہامی نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اصول میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال میں لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدی نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسطیقت کی بیع شوافع اور حنابلہ کے مختار قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسطیقت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً افتاد و خمر زمین میں نشانات لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔

۷۔ احناف کے یہاں رائج یہ ہے کہ حق و خلیفہ کی بیع اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے، اسی طرح مکان یا دکان کے حق کرایہ داری کی بیع جائز نہیں ہے، لیکن مالی معاوضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصود یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کیے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

### تجارتی نام اور تجارتی علامت (Trade Mark) کی بیع

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مال تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مال بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے ممالک کو ایکسپورٹ کرتی ہے۔ ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہو گئی ہیں اور یہ اوصاف مال تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کیے ہوئے مال کی اچھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سنتے ہی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک گاہکوں کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی۔ ہر دو تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مال کی طرف خریداروں کا جھکاؤ زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مال لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں کھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامۃ الناس کے دھوکے کھانے کا مسئلہ پیدا ہوا، اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور

ثریہ، روکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاہم جس کے عرف میں رہنریشن کے بعد ان تجارتی کاموں پر ثریہ، روکوں کی ذاتی قیمت ہو گئی اور تاجران ناموں کو جتنے داموں بیچنے اور خریدنے کے کیونکہ نہیں ان تجارتی کاموں پر ثریہ روکوں سے یہ امید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خرید و فروخت کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجارتی نام یا ثریہ مارک کی بیع جائز ہے؟ کاہر ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصلاً صاحب حق کے لئے اسطیق اور منتہی رہنریشن کی وجہ سے ہوتا ہے۔ چونکہ فی الحال ثابت ہے مستقبل میں حقوق نہیں ہے، نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لہذا یہ ایسا حق نہیں ہے جو پانچویں مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہذا فقہاء کے کام سے ہونے جو قواعد کالے ہیں ان کی روشنی میں سب معلوم ہوتا ہے کہ دستبرداری کے طور پر اس کا غرض پیدا جائز ہونا چاہئے، فروختگی کے ذریعہ جائز ہونا چاہئے، کیونکہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منتفع نہیں ہے۔

دوسرے شرع الشریک حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی نے بھی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے ان مسئلوں کو مال کے بدلے میں وفاق سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس مسئلہ میں ان کا یہ نتیجہ نکلی کہ وہ عمارت نقل کی ہے جس کو ہم نزول میں وفاق کے مسئلہ میں پیچھے نہیں کر چکے ہیں۔ مگر انہوں نے فرمایا:

"اور کارخانے کا، سرکاری مشین و عتائف کے ہے کہ ثابت بھی ہے اصلہ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں باغض امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، انہیں اس بنا پر اس غرض کے دینے میں مجاہد معلوم ہوتی ہے، مگر جو ایسے واسطے کے لئے خلاف تقویٰ ہے مگر ضرورت میں اس کی بھی جواز ہو جائے گی۔" (۱)

اسلام کا خیال یہ ہے کہ تجارتی نام کا لال اور ثریہ، روکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرا ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رہنریشن جس کے لئے بڑی دھڑبھاگ کر لی گئی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کر رہا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ثریہ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے



جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کاغذات میں اندراج کے بعد حاصل ہوتا ہے، ان تمام مراحل کے بعد تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق ایمان (مادی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہذا بیع کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو ایمان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیونکہ علامہ ابن عابدینؒ کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے، اس کی مثال بجلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اموال و ایمان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیزیں ہیں جو قائم بالذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ نفع ہے اور ان کا احراز بھی ممکن ہے، لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

اسی طرح تجارتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو عناصر لازمی ہیں وہ سب تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں، صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیزیں جو قائم بالذات ہو۔ اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر اموال کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں:

- ۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مال نہیں شمار کیا جاتا۔
- ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والے اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ جی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں القیاس اور دھوکہ کا باعث ہو گا، اور القیاس اور دھوکہ حرام ہے جو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

### تجارتی لائسنس:

ہم نے تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو تعریف بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہوگا۔ اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ ممبر حاضر میں اکثر سماجک اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایپورٹ یا ایپورٹ کیا جائے۔ بلکہ یہ چیز تاجر اس پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی صورت ہے، لہذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص سے پاس ایپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس دیا دوسرے کو اس کے ساتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے، نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہاں بھی یہی بات آئے گی کہ ہم نے تجارتی نام کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ یہ حق امتداد بہت ہے لہذا مال کے بدلے میں اس سے اشتراک داری جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش، وقت و ربا صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سر تقابلیت میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اسواں والا معاملہ کیا جاتا ہے لہذا یہ بات بعینہ نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے مادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو۔ اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دے تو اس لائسنس کو بیچنا جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں لائسنس کی فروخت کسی سے مجوز نہ ہوگا کہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے اشتغال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہذا ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ لہذا اگر لائسنس یا لائسنس کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وسیلہ بنادے تو اس صورت میں اس وسیلے کے لئے اس لائسنس کے زیر خرید و فروخت جائز ہوگا۔

## حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تہماء اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے۔ پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ چل دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ چل دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے جو مصنف کتاب کو حاصل تھا۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتفاع کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابوداؤد میں حضرت اسمر بن مغیرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔<sup>(۱)</sup>

علامہ منادی نے اگرچہ اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے، لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔<sup>(۲)</sup> جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم

(۱) ابوداؤد فی الخرائج فی باب الحیاة الموات، ج ۳، ص ۲۶۳، حدیث نمبر ۴۹۲۷۔

(۲) فیض القدیر، ج ۶، ص ۱۳۸۔

کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سہت کی ہے تو حق ایجاد پر دعویٰ ماوراء احکام منطقی ہوں گے جو ہم نے حق اسطیت کے بارے میں ذکر کیے ہیں۔ وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شائع اور متاثرہ نے اس حق کی کچھ کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی واضح یہی ہے کہ حق اسطیت کی کچھ جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دستبردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرعی احکام اور احکامات سے بہت سی اور عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تکمیل اور حق جلوس فی المسجد سے دستبردار کی جائز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسطیت اور حق اختصا ص کے دوسرے احکام بھی بیان کیے ہیں۔ ان کا تقاضہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے جو حق لے کر دوسرے شخص کے حق میں دستبردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا کوئی رجسٹریشن بھی کر لیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو سخت کرنی پڑتی ہے، مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک سرٹیفیکٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے مثبت مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹریشن کو سرحد عرف کی بنیاد پر ایمان و اسوالم کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اسوالم و ایمان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ بہت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد ایمان کی طرح اس حق کا اعتراف بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتاب و سنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے۔ بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی کچھ کو جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد کھٹوٹی (مولانا عبدالحی کھٹوٹی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کلاپت اللہ صاحب، مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند، مفتی عبدالرحیم لاہوری صاحب بطور خاص قابل ذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تعریف کی کچھ کو جائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے لیکن نہیں ہے اور حقوق مجرد کا مضمحل لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا مضمحل لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

بعض جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی

اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنادیا۔ لہذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے تصرف کرے لہذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا الگ چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے۔ کتاب خرید کر وہ پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا ہبہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حق اشاعت کا بھی مالک ہو جائے۔ اس کی مثال حکومت کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں۔ ان سکوں کو اگر کسی نے خرید کر وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

مانعین جواز کی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کردہ کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسارہ نہیں ہوتا۔ بہت سے بہت سے یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے۔ نفع کم ہونا الگ چیز ہے اور خسارہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسارہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے۔ خسارہ اور ضرر میں واضح فرق ہے۔ یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مال اور وقت صرف کیا، اس کے لئے راتوں کو جاگنا، راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی، پھر موجد اور مصنف کے لئے مارکیٹ تک کرنے لگا۔

مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کسمان علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسمان علم تو اس صورت میں ہوتا جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا، وہ تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے۔ یہ بات ہرگز کسمان علم کے دائرے میں نہیں آتی۔

ماضیٰ جو ازی کی آخری دلیل یہ ہے کہ حق میں صحت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے۔ اگر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشر و اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہم گیر ہو جائے گی۔

یہ بات بلاشبہ اس واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں، لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف چلت جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسعیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو ان ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیونکہ ان کو احساس یہ ہو گا کہ انھیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں وہ پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام سماج چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

### حادثہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مفتوق طبع و اشاعت کی بیخ کے عرصہ حجاز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو "جوہر المفہوم" کا جزئیہ کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور نوخیز و خوش کر کے اس کو اور زیادہ شمع کیا جائے اور اس خود و خوش اور بحث و تحقیق کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجد کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دوسرے یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب کی حیات میں اس کی تکمیل مقدر نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلے کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی۔ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں پہنچا ہوں وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے، مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین



## قسطوں پر خرید و فروخت

”الاحکام فیجب والاعصیٰ“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے ”مجمع الفتا الاسلامی“ کے چھٹے اجلاس (جلد ۶) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ مولانا عبداللہ سیکس صاحب نے کیا ہے۔





بسم اللہ الرحمن الرحیم

## تسطوں پر خرید و فروخت

فقدنا للرب العالمین والصلوات والسلام علی رسولہ فیکریہ وعلی آلہ  
وآصحابہ حمہم ائیں اکل من نعمہم راجع الی یوم نبین وبعثنا

موجودہ دور میں تسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ممالک میں عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور مکانات کی تعمیر اور دیگر قسم کے محکمے آفات صرف تسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر ہوتا ہے اس لئے اس بیچ کا شرعی حکم اور اس پر مقرر ہونے والے مختلف مسائل کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیچ کے بارے میں ضروری اور کام و مسائل کے لئے کافی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ صحیح بات کہنے کی توفیق عطا فرمائے اور وہ اپنی مرغیات کے مطابق اس کی تکمیل کر دے۔ آمین۔

### تسطوں پر بیچ کی حقیقت

تسطوں پر بیچ کا مطلب وہ بیچ ہے جس میں بیچنے والا اپنا سامان خریدار کو اپنی وقت دیدے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحال ادا نہ کرے، بلکہ وہ طے شدہ تسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہذا جس بیچ میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو "بیچ بالتقسط" کہیں گے، چاہے اس چیز کی حتمی شدہ قیمت اس کی بزاری قیمت کے برابر ہو یا کم یا زیادہ۔ لیکن "بیچ بالتقسط" میں یہ مضمون یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بزاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادھار خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہوگا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر "بیچ بالتقسط" میں نقد بیچ کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔



وقت کسی ایک صورت کی حد مقررہ نہیں سے ضمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جہالت ضمن کو مستلزم ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں ضمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں، لہذا اگر عقد کے وقت ای کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جہالت ضمن کی فراہمی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعا کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

ائمہ زہراور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو نام زد شدہ نے بیان فرمایا ہے (۱) اور دلائل سے بھی روشن ہے۔ اس لئے کہ قرآن وحدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نفع موجود نہیں، اور اس بیع میں ضمن کی جو زیادتی پائی جا رہی ہے، اس پر ہر باکی تعریف بھی صادق نہیں قرار دی ہے۔ کیونکہ وہ قرع نہیں ہے اور نہ غلامی واداس، جو اس کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے، اور عام بیع میں مال کے کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز قیمتی قیمت پر چاہے فروخت کرے، اور نہ بیع کے لئے شرط یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازاری دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعیین میں ہر تاجر کا طبع واداس ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شرطیت اس پر کوئی پابندی قائم نہیں کرتی۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے با اتفاق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہوگا؟ چونکہ یہ مسئلہ اکثر ارباب کے درمیان متعلق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن وحدیث سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر اللہ بحث کریں گے۔

### دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا کہ بیع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ دو چیزوں کے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہے کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف مدتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں تعیین کرے؟

(۱) انجیل: متی ۱۰: ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵،

مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دو روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر بارہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عبارت تو انظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر نقدوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا نہ کہ صرف بھاؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عائدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہذا بھاؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے، ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھاؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرو گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شخص کی تعیین کے بغیر عائدین اس خیال سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شخصوں میں سے ایک شخص کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا تو یہ بیع بالا جموعاً حرام ہے، اور عائدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں، جس میں کسی ایک شخص کو اخلاص کے ساتھ مبین کریں۔

### شخص میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لی جانی چاہئے کہ اگر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب شخص میں زیادتی کروئی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی اونٹنگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے حزیہ ادا کرنے ہوں گے۔ اب اس دورے کو "منافع" کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی غرض نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے مقررہ کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں خریدنے والے کے درمیان میں مختلف قیمتوں پر بھاد بھاد ہو جائے، ان میں سے ایک قیمت تقبیعی طور پر خریدنے والے کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ دراصل مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے دو چیزیں دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کچھ عرصے بعد وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی وجہ سے قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت کو آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہوگئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح جتنا تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا، جتنا اضافہ کی پہلی صورت شرط ناجائز اور حلال ہے، اور دوسری صورت، یا نہیں داخل ہے اور شرط ناجائز ہے۔

## دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

جو کچھ صحیح معاملہ میں بچے کے مکمل ہونے ہی ضمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے، اس لئے بچے کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقررہ وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گارنٹی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

## دین کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی یا دوسروں سے ہو سکتی ہیں۔ ایک دین رکھنا دوسرے پر کہ جس سے شخص کا ضمانت دینا، یہی صورت میں مشتری اپنی کوئی ملکوتی چیز یا نفع کے پاس بطور دین رکھوائے، اور بچے گارنٹی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شرطی صورتوں سے متعلق ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شرطی صورتوں سے متعلق ہونا بھی دین کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بات کے پاس اس سے رکھی رہے گی تاکہ مشتری اس دین کے دباؤ کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، وہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر باطل

اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن مقدمہ کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا اگر اس شیئ مرہون کے بیچنے سے اچھی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع اپنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اچھی مملوکہ اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے، اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستاویزات اور کاغذات کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

## ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا بیع کو محبوبس کر لینا

آج کل لوگوں کے درمیان معاملات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موبل (ادھار بیع) میں بائع بیع کو اپنے پاس اس وقت تک محبوبس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موبل میں بائع کے لئے بیع کو محبوبس کرنے کی مذکورہ بالا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے: ایک یہ کہ ثمن کی وصولیابی کے لئے بیع کو روک لیا جائے۔ دوسرے یہ کہ بطور رہن کے بیع کو روک لیا جائے۔

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے بیع کو محبوبس کیا جائے گا، اس وقت بیع مضمون بائع ہوگی، مضمون بالقیمہ نہیں ہوگی، لہذا اگر حالت حبس میں دو بیع ہلاک ہو گئی تو اس صورت میں بیع صحیح ہو جائے گی اور بازاری قیمت کا ضمان اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ بیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے مال سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہیں ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوئی ہو تو ثمن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضمان ہوگا، ثمن کا ضمان نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے، یعنی ثمن کی وصولیابی کے لئے بیع کو روکنا، بیع بالقیمہ میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالقیمہ بیع موبل ہے، اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے حبس بیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے، ادھار بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فتاویٰ ہند یہ میں ہے کہ:

”قال المحققان رحمہما اللہ تعالیٰ للبائع حق حبس المبیع لاستيفاء الثمن اذا كان حالاً، كما في المحقق، وان كان موقوفاً، فليس للبائع ان يحبس

المبيع قبل حلول الاجل ولا بعده، كذا في المبسوط. (۱)

”ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولیابی کے لئے بائع کو جس بیع کا حق حاصل ہے لیکن بیع موصول میں بائع کو جس بیع کا حق حاصل نہیں، نہ ادا ہونے کے وقت سے پہلے اور نہ ادا ہونے کے وقت کے بعد جیسا کہ مبسوط للشرحی میں ہے۔

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس بیع کا جو ثمن واجب ہو چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی بیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے ممکن ہے:

اول یہ کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن چھوڑ دے۔ یہ صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حصول ثمن کے لئے بیع کو اپنے پاس روک لے، اور حصول ثمن کے لئے جس بیع موصول میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔  
دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس بیع کو پہلے اپنے قبضے میں لے، اور پھر بطور رہن کے وہی بیع بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ الجالی مع الصغیر میں فرماتے ہیں کہ:

”ومن اشترى ثوبا بدينارهم، فقال البائع: امسك هذا الثوب، حتى اعطيتك

الثمن، فالثوب رهن.“

”اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھا جائے گا۔“

اسی عبارت کو صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی شرح میں فرماتے

ہیں کہ:

”لان الثوب لما اشتراه وقبضه مكان هو وسائر الاعيان المملوكة سواء في

صحة الرهن.“

”اس لئے کہ جب مشتری نے کپڑا خریدا کر اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو

بطور رہن رکھنا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔“ (۲)

(۱) فتاویٰ ہندیہ، ۱۵: ۳، باب نمبر ۴، کتاب البیوع۔ (۲) الکفایہ شرح الہدایہ، برعاشیہ، القدر، ۹۷، ص ۹۹۔

اور پھر علامہ حلیؒ کی دو مختار میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

”ولو كان ذلك الشيء الذي قال له المشتري انما هو للمبيع الذي اشتراه، عيه، لو بعد قبضه، لانه حينئذ يصفى ان يكون رها بشيء، ولو قبله لا يكون رها، لانه محبوب من الناس.

”اگر چیز جس کے بارے میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس رک لو، اگر وہ چیز بیع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت پر دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا تب تو وہ چیز جن کے مقابلے میں دین بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا تب قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس بیع بطور دین کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ بیع دین نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ بیع حصول دین کے لئے مجبوس ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ:

”قوله: ”لانه حينئذ يصفى“ اي لتعين منك فيه، حتى لو هنك بهنك هلى المشتري ولا يصفى العقد، قوله: ”لانه محبوب من الناس“ اي وضائه بخلاف ضمان الرهن، فلا يكون مضموناً بضمائين مختلفين، لا استحالة اجتماعهما، حتى لو قال: انمستك المبيع حتى اعطيتك النمس قبل قبضه فقلت انمستك المبيع طبعاً، وبغنى. (۱)

”قوله: ”لانه حينئذ يصفى“ اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہوئی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع صحیح نہیں ہوگا۔

تو کہ: ”لانه محبوب من الناس“ اس لئے کہ مجبوس بائع کا ضمان دین کے ضمان سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تک میں تم کو دین ادا نہ کروں





پس رکھنا بھی جائز ہے اور جب غیر شخص کے بدلہ میں اس بیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو شخص کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر فروم بیع سے پہلے مشتری نے وہ بیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہو گا کہ مشتری کے لئے بیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ فقہائے حنفیہ کی جس صورت میں مشتری کو بیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہو گا، اس صورت میں اس بیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جہاں بیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا اور حقیقت ایک قسم کا تصرف ہے تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہو گا۔“

### الرہن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی محاکم کے بہت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرہن فی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز رہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن رہن مدین جب ادا نہ دین سے قاصر رہے تو پھر مرہون رہن رہن سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ فی مرہون کو بیع کر دین ادا کرے۔ اس قسم کے رہن کو کبھی ”الرہن السائل“ (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے اور کبھی ”الذمت السائلہ“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مدین اپنی گاڑی رہن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدین رہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ رہن مرہن رہن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ رہن مرہن کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرہن کو اس چیز کے بیچے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچے کے حق کو ”الذمت السائلہ“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تصدیق اور اعقاد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی عقیدہ سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ کثرت و مشرتفعاً، رہن کے بیع اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مرہن اس فی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”فَإِنْ هُوَ غَفِرَ لَكَ“ (۱)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرہن فی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ

ہونا چاہئے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگرچہ فنی مرہون پر مرہن کے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ راہن اس چیز کو بطور عاریت کے اس سے واپس لے سکتا ہے، اور اس سے منتفع ہو سکتا ہے، اور اس عاریت کی وجہ سے یہ رہن فاسد نہ ہوگا، بلکہ مرہن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے فنی مرہون واپس راہن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز راہن کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرہن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ اور اگر راہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی فنی مرہون میں دین کی مدت تک مرہن کا حق ہوگا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

”وَإِذَا أَعَارَ الرَّهْنُ الرَّهْنُ لِيُخْذَهُ أَوْ لِيُعْمَلَهُ لَهُ عَمَلًا، فَقَبْضُهُ خَرَجَ مِنْ ضَمَانِ الْمُرْتَهِنِ، لِمَتَاعَاتِهِ بَيْنَ يَدِ الْعَارِيَةِ وَبِذِ الرَّهْنِ، فَإِنْ هَلَكَ فِي يَدِ الرَّهْنِ، هَلَكَ بِغَيْرِ شَيْءٍ، لِفَوَاتِ الْقَبْضِ الْمَضْمُونِ، وَلِلْمُرْتَهِنِ أَنْ يَسْتَرْجِعَهُ فِي يَدِهِ، لِأَنَّهُ عَقْدُ الرَّهْنِ بَاقٍ، لَا فِي حُكْمِ الضَّمَانِ فِي الْحَالِ، أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ هَلَكَ الرَّهْنُ قَبْلَ أَنْ يَرُدَّ عَلَى الْمُرْتَهِنِ، كَانَ الْمُرْتَهِنُ أَحَقُّ بِهِ مِنْ سَائِرِ الْغُرَمَاءِ، وَهَذَا لِأَنَّهُ يَدِ الْعَارِيَةِ لَيْسَتْ بِإِلَازِمَةٍ، وَالضَّمَانُ لَيْسَ مِنْ لَوَازِمِ الرَّهْنِ عَلَى كُلِّ حَالٍ“

”اگر مرہن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راہن کو عاریت پر دے دے، اور راہن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز مرہن کے ضمان کے ضمان سے کھل جائے گی، اس لئے کہ ید رہن اور ید عاریت، ان دونوں میں منافیات ہے۔ اب اگر راہن کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگی، اس لئے کہ اس چیز پر راہن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مرہن کے لئے اس چیز کو دوبارہ اپنے قبضے میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معاملہ رہن ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رہن مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مرہن کے قبضہ میں آنے سے پہلے اگر راہن کا انتقال ہو جائے تو مرہن دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اور ضمان ہر حال میں رہن کے لوازم میں سے نہیں ہے۔“<sup>(۱)</sup>

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رهن ایک مرتبہ مرتجئن کے قبضہ کے بعد مکمل ہو چکا ہو، اور پھر مرتجئن نے رهن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر مرتجئن نے اس چیز پر سرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا، کیا اس صورت پر عاریت کا حکم درست ہو گا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا درست نہیں، اس لئے کہ رهن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے، اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند قابل غور امور پیش کرتا ہوں:

(۱) ”رهن مسائل“ میں اگرچہ مرتجئن ثنی مرتبون پر قبضہ تو نہیں کرتا، لیکن عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیت و ستاویزات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات کا احتمال ہے کہ صرف ان وستاویزات پر قبضہ کرنے سے رهن تام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے رهن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رهن پر مرتجئن کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتجئن ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ ”رهن مسائل“ میں قانونا اگر سٹٹ میں مذکور شرائط کی بنیاد پر مرتجئن کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہذا یہ بات محتمل ہے کہ رهن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) رهن کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے، جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ مبین مرتبون رهن ان کے قبضہ میں رہنے دے اور مرتجئن کو صرف اس شی مرتبون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرائط اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) ”رهن مسائل“ میں فریقین (رهن اور مرتجئن) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ رهن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتفاع سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتجئن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لڑم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ رهن کی مذکورہ صورت

میں اگر راہن مفلس ہو جائے تو دوسرے غرماء کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتجین دوسرے غرماء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حقدار ہوگا۔ لیکن دوسرے غرماء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب راہن پر مرتجین کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتجین نے راہن پر قبضہ کرنے کے بعد راہن کو بطور عاریت دے دیا ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر اس ضرر سے راہن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵) موجودہ دور کی عالمی تجارتات میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شئی مرہون پر قبضہ کرنا مستعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شئی مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی "راہن سائل" کے علاوہ کوئی دوسری صورت نظر نہیں آتی۔

بہر حال امندہج بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان "راہن سائل" کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمائیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

## تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصول قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص ادائے دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مدیون اصل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو "کفالت" کہا جاتا ہے۔ کتب فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حق محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مکفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔ اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک عقد تبرع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دور حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے ہیں، اس لئے اب یہ شخص عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی

معاملہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلاً مختص ایک عقد تبرع ہے، لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تبرعاً قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی) میں مکمل لہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا مختص التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ تکلیف اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اسلئے کے ذمہ تکلیف کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ تکلیف صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کیے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن لاؤ۔ اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں، بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بننا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔ اور تمہارے ذمے یہ سو ڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک بکر نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے، وہ جائز ہے، اور خالد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خالد بالاعتل اپنا مال بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکر نے اپنا کوئی مال نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہذا جو شخص اپنا مال لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو

وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ حرام ہے۔

دوسرے نقطوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصل کی طرف سے ادائے دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مال کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی، بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔ بہر حال! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حال میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارت اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of Credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے:

(۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of Credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی

اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں، ان کا مطالبہ کرنا عمل سے جائز ہے۔

(۲) امپورٹر اور ایکسپورٹر کے درمیان معاملہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بھالاتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمات پر اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گھرانہ پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

## ”بل آف ایکسچینج“ کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتري) بائع کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے مدیون ہے۔ اور وہ یہ رقم فلاں تاریخ پر بائع کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتري اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستاویز کو ”بل آف ایکسچینج“ (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتري دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

”مَا كُنْهَ الْبَيْعُ آمَنُوا إِذَا تَدَايَسْتُمْ بِدِينِهِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُمُوهُ“<sup>(۱)</sup>

”اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو، دھار کا ایک مہادستین تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔“

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قابل انتقال (Negotiable Instrument) کہا جاتا ہے۔ اور بائع جو اصل دکان اور حامل دستاویز ہے، وہ شخص ادالت یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے، تاکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے۔ اس بیچ کو بیس کی کوٹی (Discounting of the Bill) کہ جاتا ہے، لہذا حامل دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جا کر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے اندر دس منٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کوٹی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کرتا رہتا ہے۔ (”اندوئس منٹ“ کا طریقہ یہ ہے کہ حامل دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بینک کے فن میں اس رقم سے (تعمیر دار ہو رہا ہے)۔

اور بیس کی کوٹی کوئی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ تو یہ دین کی بیچ اس شخص کے ساتھ کی جارہی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ”بیع اللہ بین میں“ غیر من علیہ الدین“ کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیچ کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں منوعات پائی جارہی ہیں۔ در احادیث رہا میں اس قسم کی بیچ کا جائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حاملہ وہ تو بینک کو مشتری (دستاویز جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا ذمہ بنادے، اور اس ادالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حاملہ دستاویز) دستاویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لے لے اور بینک کو اس کا اختیار دے دے کہ جب مشتری سے اس دستاویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات سمجھنا سہل ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی ممکن اجرت پر اپنا ذمہ بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے اور بینک کو دستاویز کے بدلے وصول ہونے والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اختیار دے دے۔ لہذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر ذمہ بنانا ہے اور شرعاً اجرت پر ذمہ بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے



درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جا رہا ہے اور شرط یہ بھی جائز ہے۔

## تجیل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجار "دیون موجلہ" (دو دین، جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اس شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ دیون باقی دین فی الحال ادا کر دے۔ مثلاً عمرو پر زید کا ایک ہزار روپے دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم نو سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو "تصحیح و تعجیل" (کچھ ساقط کرو اور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعی، احناف میں سے امام زفر بن ہذیل اور شوافع میں سے شیخ ابو ثور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اور تابعین میں سے امام محمد بن سیرین، حضرت حسن بصری، حضرت سعید بن مسیب، حضرت حکم بن حنبلہ اور امام مہدی رحمہم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔<sup>(۱)</sup> اس سلسلے میں دو مرفوع حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث وہ ہے جو امام بخاری نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

"ثُمَّ أَمَرَ السَّيِّ صُلِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِخْرَاجِ بَنِي النَّضِيرِ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى يَأْتُوا بِهِمْ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّكَ أَمَرْتَ بِإِخْرَاجِهِمْ، وَلَهُمْ عَلَى النَّاسِ دِيُونٌ لَمْ تَحُلْ، فَقَالَ السَّيِّ صُلِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ضَعُوا وَتَعَجَّلُوا."<sup>(۲)</sup>

"جب حضور اقدس ﷺ نے بنی النضیر کو مدینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی النضیر کو مدینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی

(۱) دیکھئے: مولانا ماکہ، ۲۰۰۱ء۔ مصنف عبدالرزاق، ۸: ۴۳۷۔

(۲) مسند الکبریٰ للبخاری، ۶: ۲۸، کتاب البیع، باب من کلل المادی من حد۔

اور انکی کادقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ: کچھ ساقط کر دو اور جلدی  
واکر دو۔<sup>(۱)</sup>

اس حدیث سے ان معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو امام بخاریؒ نے  
اس سے اگلے باب میں حضرت قتادہ ابن انسؓ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے  
ہیں کہ:

”اسلعت رجلاً مائة دينار، ثم حرج سحسى من بعث بعث رسول الله  
صلی الله علیه وسلم، فقلت له: عجل فی سمعین ديناراً، واحط عشرة  
ديناراً فقال: نعم، فذكر فلث رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال  
انكبه ربنا بما مقادوا واحطه“

”میں نے ایک شخص کو ایک سو دینار بطور قرض دیے۔ اس کے بعد حضور ﷺ جو  
وفا بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا۔ میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے  
نوے دینار وادے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں۔ اس نے منظور کر لیا  
(اور میں نے اس سے نوے دینار لے لیے) پھر بعد میں کسی وقت حضور ﷺ کے  
سامنے اس کا ذکر ہوا تو حضور ﷺ نے فرمایا: ”اے قتادہ! تم نے خود بھی سود کھایا  
اور دوسروں کو بھی کھلایا۔“<sup>(۲)</sup>

لام تہیٰ نے اس کی تشریح کر دی ہے کہ سنہ کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس  
لئے دونوں میں سے کسی ایک کو بہت اور دوسرے کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، بہت فقہاء نے جانب  
حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاجر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں  
داخل ہے، اسی طرح دین کی تعمیل اور جلدی کی صورت میں دین کے ائد کی بھی اس میں داخل ہے۔  
جہاں تک نئی تفسیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ بہت نہیں بن سکتا، اولاً تو اس لئے کہ اس کی  
سند ضعیف ہے، چنانچہ اس لئے کہ اگر سنہ نامی واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ نئی  
تفسیر کی جلا وطنی کا یہ واقعہ سن ۴ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ ۵۰ھ کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو  
جائے گا۔

علامہ غسٹم اللہ سندہ سرخسی نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی  
کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ

”ولما اجبى بنى النضير قلوباً ان لنا ديوناً على الناس، فقال: فقلوا  
وتحلوا، ومعلوم ان مثل هذه المعاملة لا يجوز بين المسلمين، فان من  
مكان له على غيره دين لم يجز، فوضع عنه نكاح بشرط ان يعطى  
بعضه، لم يجز. كره ذلك عمر وهدى بن ثابت و ابن عمر رضى الله  
عنه“ (۱)

”جب حضور ﷺ نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تو وہ لوگ حضور ﷺ کے پاس آئے  
اور کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین ہیں، تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ  
مناقصہ کر دو اور بقیدین قرار لے لو، اور یہ بات سنے کے کہ مسلمان کے درمیان آپس  
میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور  
دین کی ادائیگی کا وقت ابھی نہ آیا ہو تو وہ دین اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ  
دے کہ مدیون دین فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمرؓ حضرت زید  
بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس معاملہ کو مکروہ کہا ہے۔“

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب تک اس وقت مسلمان بنی النضیر کے ساتھ حالت جنگ میں تھے  
اور اس وقت ان کے لئے بنی النضیر کے پورے مالی پر قبضہ کر لینا بھی جائز تھا، لہذا اگر مسلمانوں نے ان  
کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

بنی النضیر کے قصہ سے استدلال درست نہ ہونے کی چوٹی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہود دوسرے  
لوگوں سے سود پر عین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور ﷺ نے دین کے جس حصے کو ساقط کرنے کا  
حکم فرمایا ہے، اس سے مراد وہ سود ہے جو اس المال سے زائد ہو، وراثت المال میں کمی کرنے کا حکم نہیں  
دیا، اس بات کی تائید وادبی کی مہارت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے،  
دیکھتے ہیں:

”فاجلأهم (ای بی خصمیر) رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة  
ووفى ائسراهم محمد بن مسلمة، فقلوا ان لنا ديوناً على الناس لم  
أحلال، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تحلوا لو ضعموا فكان  
لاسي رافع سلام بن ابى طحفيق عني اسيد بن حضير عشروين ومائة دينار

(۱) شرح مسلمہ، المکتبہ السنن، ۱۳۳۲ھ، نمبر ۳۸۸۷، ج ۲، رد بارہوی، ص ۱۱۱، ملحد ابن النضر بن قحطان کے ساتھ  
ج ۳، ۳۸۸۷، نمبر ۳۸۸۷، رد بارہوی، ص ۱۱۱، ملحد ابن النضر بن قحطان کے ساتھ۔

فی سنة ففصله علی حسد و اس مله لم تلبس ديساراً و ابطال ما فضل!"

"حضور ﷺ نے قبیلہ بنی نضیر کو حدیث سے جلاوطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اسی وقت وہ لوگ حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، اور آ کر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی اور انکی مختلف باتوں پر ہوئی ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور سرقہ کرو۔ اور ابی رافع سلام بن ابی العقیق کے حضرت اسید بن خضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دیئے تھے، جن کی واپسی سال گزرنے پر ہوئی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن خضیر رضی اللہ عنہ نے اصل دس امانال چوٹ دینار دے دیے اس پر اس سے صلح کر لی اور جزا (سود کے) کے چالیس دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔" (۱)

یہ روایت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ سود ہی تھا، اصل دس امانال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جوہر علماء کے نزدیک "ضع و تعجل" (کچھ ساقط کرو فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالکؒ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آثار ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

"قال مالك: والامر بالمكروه الذي لا اختلاف فيه عندنا ان يكون للرجل على الرجل الدين في اجل فيضع عنه لمطالب ويعطيه المطلوب..... قال مالك: وذلك عندنا بمنزلة الذي يوشى دينه بعد محله عن عريمه ويزيد فخرهم في حقه قال: فهذا الربا بعينه لا شك فيه."

"امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ، جس میں ہمارے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ ان (مطالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہمارے نزدیک اس صورت بنی کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدیون کو اوائے دین کی تاریخ کے بعد فوراً مہلت دیدے اور وہ مدیون اس مہلت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے،

(۱) متفق علیہ الترمذی، معجم الامم ۳۷۲-۳۷۳۔ علامہ الترمذی لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی نضیر کی جاؤ فنی کے وقت بھی یہی تصریح فرمائی تھی۔ دیکھئے ج ۱ ص ۹۱۔



ذالہ بعض، فدخلت الحماصة فيه، ولانه سبب المفقود، فموضح فيه،  
مخلاف غيره۔

”اگر ایک شخص کا دوسرے پر اپنی سوتل ہو، اب وہ شخص اپنے غریم (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دو، بقید دین میں فوراً دو کروں گا یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن العسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد، حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری اور حضرت عثیم، حضرت ابن نعلیہ، امام ابوحنیفہ اور امام ابوحنبلہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسی صورت کو پسند فرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطب کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام تقیؑ کا تاثر ”اگر کوئی یہ عقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنے حق کا کچھ حصہ اصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ معاف کر رہا ہے، لہذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ اور امام قزوینیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آؤ کو بدل کتابت جلودا کر دے، اور اس کے بدلے میں آقاؐ کو بدل کتابت معاف کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بچا ہو رہی ہے، اس لئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ دین میں اضافہ کرتے ہوئے مفرغی سے کہے کہ تم میرا سود ہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دوں گا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور مولیٰ کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اس لئے اس کے جواز میں سہافت سے کام لیا گیا ہے۔“ دوسرے اس لئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اس لئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے)“ (۱)

چنانچہ مجدد بالانصوہر خمیس کی بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دین کے کچھ حصے کے سقوط کی

حرمت کو رائج قرار دیا گیا ہے۔

## فوری ادائیگی والے دیون میں ”ضع و تعجل“ کا اصول نافذ کرنا

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہو رہا ہے کہ ”ضع و تعجل“ کی ممانعت صرف دیون موجودہ میں ہے، جہاں تک دیون حالہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ دیون ان کی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے، تو ظاہر یہی ہے کہ ایسے دیون میں دین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ دیون باقی دین فوراً ادا کر دے، علماء مالکیہ نے اس کے جواز کی تصریح کی ہے، چنانچہ المدوۃ الکبریٰ میں ہے کہ:

”قلت: اریب لو ان لی علی رجل الف درہم قد حلت، فقلت: اشہدوا ان اعطانی مائة درہم عند رأس الشهر فالتسع مائة درہم له، وان لم يعطنی فالالف کلها علیہ، قال مالک: لا بأس بهذا، وان اعطاه رأس الهلال فهو كما قال، وتوضع عنه التسع مائة، فان لم يعطه رأس الهلال فالحال کلہ علیہ“ (۱)

”میں نے ان سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مہینہ شروع ہونے پر سو درہم ادا کر دیے تو نو سو درہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کیے تو پھر پورے ایک ہزار درہم ادا کرنے پڑیں گے۔ اس کے جواب میں امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مہینے کے شروع میں سو درہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہوگا جیسے تم نے کہا، اور نو سو درہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مہینے کے شروع میں اس نے سو درہم ادا نہیں کیے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ رہے گا۔“

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

”قلت: اریب لو ان لی علی رجل مائة دينار ومائة درہم حالہ، فصلحتہ من ذلك علی مائة دينار و درہم نقداً، قال: لا بأس بذلك“ (۲)

”میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ

میرے ایک سو بیار اور ایک سو درہم فی النساں واجب ہوں، اور میں اس سے سو  
بیار اور ایک سو درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالکؒ نے فرمایا: اس میں  
کوئی حرج نہیں۔“

در غامدہ ص ۲۱ فرماتے ہیں:

”وما ذكره عن عيسى هو في رواية من كتب السديان وطفليس ونهه:  
ومثل عن ابراهيم بن عوف لمريم ولده حل حقه: ان عفت لى كذا وكذا  
من حقي فبقية عك موضوع، او يحله لم، بقا السبعة، فولى حل  
بسمه، فحل له بقا، فولى الاجل، الا انهم لم يوافقوا، واكثر من  
دائن: حل تكون الوضعة لازما؟ فقال: ما لى الوضعة لمريم، اذا لم  
يحصل له جميع ذلك. ولوى لى له الحق على شرطه، فلى محمد من  
رشد: هذه مسألة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدها قوله فى هذه  
فروية، وهو قول يصح من الوضعة ومثله غير ما عر كتاب للصلح من  
فدية لى الوضعة لا ترمده، الا لى، لى له، مع ما شرط لى الا لى  
فلى سى، ومع اصح الاقوال“

”نوٹ: لى کی کتاب البدیان وطفلیس میں بعضی سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ  
ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے غریب (مدیون) سے کہے جس  
کے دین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو: اگر تم نے میرا اتفاق ادا کر دیا تو بقیہ دین  
مخالف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کرو، لہذا اگر مدیون فوراً  
ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک سو درہم یا نصف سو درہم  
یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے: مقابلہ دین لازم  
ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یہ نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر  
مدیون نے پوری رقم اور نہیں کی تو اس صورت میں استغناء دین دائن پر لازم نہیں  
ہوگا، اور میری رائے میں مقابلہ دین شرط ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن راشد فرماتے ہیں  
کہ اس میں چار قول ہیں، اور ایک قول دہلی ہے جس روایت میں ہے اور یہی  
اصح اور واضح کا قول ہے اور مدونہ کبیری کی کتاب الصلح کے آخر میں بھی یہی قول  
ذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین میں کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک



دین مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔<sup>(۱)</sup>

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء مالکیہ کے نزدیک دین حانہ میں "ضع و تعجل" کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں کہیں "ضع و تعجل" کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے وہاں "دین موبلہ" کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ موطا میں امام محمد بن حسن کی ذکر کردہ عبارت اور اس پر قائم کیے گئے ترجمہ الباب سے یہی ظاہر ہو رہا ہے، اسی طرح علامہ ابن تہ امتہ نے بھی اس مسئلہ کو "دین موبلہ" کے ساتھ متفقہ کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں)۔ اور یہ بات بدایت کے ساتھ ثابت ہے کہ سب فقہ میں مفہوم مخالف حمت موطا ہے، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ دین حال میں "ضع و تعجل" جائز ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نصف دین ساقط کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حردہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

هَذَا فِي أَهْلِ الْعِلْمِ فِي التَّطَبُّقِ بَيْنَ وَبَيْنَ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ أَنْ الْأَوَّلَ فِي الْمَوْجَلِ، وَهَذَا فِي الْحَالِ، وَفِي كِتَابِ الرِّحَّةِ: اتَّفَقُوا عَلَى أَنْ مَنْ كَانَ لَهُ دَيْنٌ عَلَى نَسَمَةٍ فِي أَجَلٍ، فَلَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَصْغِرَ عَنْهُ بَعْضُ الدَّيْنِ قَبْلَ الْمَاجِلِ، لِتَعْجِيلِ لَهُ الْبَاقِي ..... عَلَى أَنَّهُ لَا يَأْسُ إِذَا سَلَى الْأَجَلَ أَنْ يَأْخُذَ بَعْضُ وَيَسْفِطَ الْبَعْضَ.<sup>(۲)</sup>

"اہل علم اس واقعہ کے درمیان اور ان آثار کے درمیان جو "ضع و تعجل" کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں کہ ان آثار اور روایات کا تعلق دین موبل سے ہے، اور یہ واقعہ دین حال سے متعلق ہے، اور کتاب الرئۃ میں ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ معاف کر دے، تاکہ بقیہ دین فوراً وصول کر لے۔ ہاں اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔"

دین موبلہ اور دین حال میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال میں مدت کی

(۱) تحریر الکلام فی مسائل الفہرست، خطاب، ص ۲۳۱، کیسے فتح الملک، ج ۱، ص ۹۸۔

(۲) اسوئلی علی المعنی، ص ۲۸۲۔

شرط نہیں ہوتی، اور "تافیر" دین کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں "دلت" مستثنیٰ ہے، اس لئے یہ نہیں کہہ جاسکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے، وہ "دلت" کے عوض معاف کیا ہے، لہذا اس میں رہا کے معنی نہیں پائے جاتے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرض حسن، حنیف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک موصول کرنے سے موصول نہیں ہوتا (یعنی قرض میں دلت ذکر کرنے سے وہ دلت لازم نہیں ہوتی) بلکہ کے نزدیک قرض دوسم ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

"وان اجل للقرض له بنجل، وكان حالا، وكل دين حل فجله، لم يهر  
موجلا مناجله، وهذا قال فقهاء المعنوي والاوزاعي واسن  
وقضاة المعنوي، وقال مالك والليث: بنجل الجميع ما كان حيا... وقال  
مروان بن حفص: فليقرض ويدر له نكف كموثا."

"قرض موصول کرنے سے موصول نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری واجب رہے گی، اور ہر وہ دین جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو اب وہ دین موصول کرنے سے موصول نہیں ہوگا، امام حارث المعنوی، امام اوزاعی، دین مقررہ اور حارثی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض موصول کرنے سے موصول ہو جاتا ہے، قرض اور ہلاک شدہ چیز کے بدلے کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے جو آگامہ ہے۔"

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

"انكف العلماء في تأخير الدين إلى اجل، فقال ابو حنيفة واصحابه: سواء كان القرض في اجل أو غير اجل، له ان يأخذ منه اجمع، وكذلك فقهاء وغيره، لا به عدهم من باب العدة والدية غير مقبوضة، وهو قول فقهاء المعنوي واصحابه وراعيهم الخ. وقال ابن أبي شبة: وبه ماخذ وقال مالك واصحابه: ان اقرضه لي اجمع ثم مراد ان يأخذ قبل ان ياجل، لم يكن له ذلك." (۱)

(۱) مودۃ القریٰ لسنن، ۶: ۶۰، کتاب الشقاق، باب اذا اقرضت لی اجمع مسک، حریر وکتبۃ، احکام وغیر ذلک، للخصاص، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴

”کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے موجل ہو یا غیر موجل، دونوں صورتوں میں دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عاریت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ہبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حارث عکلی اور ان کے اصحاب اور امام ابو انیم نخعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہؒ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔“

لہذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ ”قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا“ ان کے نزدیک ”صع و تعجل“ کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دیون حالہ میں سے ہے، اور ”دیون حالہ“ میں ”صع و تعجل“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالکؓ کا حضرت عبداللہ بن ابی حدرد اسلمیؓ پر دین تھا۔ جب حضرت کعبؓ کی حضرت عبداللہؓ سے ملاقات ہوئی تو ان کو پکڑ لیا، اور دونوں قرض پر زور زور سے گفتگو کرنے لگے۔ اتنے میں حضور اقدسؐ ملاخوام وہاں سے گزرے۔ آپؐ ملاخوام نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر جھگڑ رہے ہیں تو آپؐ نے حضرت کعبؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: اے کعبؓ اور پھر آپؐ ملاخوام نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ فرمایا گویا کہ آپؐ ملاخوام فرما رہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، اور نصف چھوڑ دیا۔<sup>(۱)</sup>

### تعییل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

دین موجل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا کچھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ ”چھوڑنا“ تعییل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ حرمًا دائن کچھ دین سداقہ کر دے، لیکن اگر یہ ستوط تعییل کے ساتھ مشروط ہو، تو اس صورت میں ستوط اور کسی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ حصامؒ نے ”صع و تعجل“ کے جواز پر جتنے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ و فرماتے ہیں:

(۱) امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں اس کو کئی جگہ روایت کیا ہے، اور یہ الفاظ ”کتاب المصنوعات، باب فی الملازمة، حدیث نمبر ۲۳۳۳ میں مذکور ہیں۔

”ومن احذر من السلف اذا قال: عجل لی نوحه عنک، فحافظ ان یکون احاروه اذا لم یحمله شرطاً فیه، وذلک بان یصح عنه بعیر شرط، وبعجل الاحمر الباقی بغیر شرط۔“ (۱)

”جن اسلاف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال میں سے کہے کہ ”تم میرا دین جلد ادا کرو، میں تمہیں کچھ دین معاف کروں گا“ بظاہر تو انہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کی تعمیل کے ساتھ شرط نہ ہو، تاکن بغیر شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور وہ چون علیہ کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔“

### مراہمہ موجدہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول

دین موصل میں تعمیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا ”بیع مساومہ“ میں تو ناجائز ہے، یعنی ان بیع کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا ساقط بیان کیے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھادناؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں اگر ”بیع مراہمہ“ ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں قرض میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو مراہمہ بیان کر دے، اس کے بارے میں حاضرین اختلاف کا فتویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر وہ چون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں بائع صرف اتنا قرض وصول کرے گا جتنا ساتھ ایام کے متعلق میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے متعلق کا قرض چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علماء دینی درحقیقت میں فرماتے ہیں:

”فقی السلفون قدس السموحیل قبل المخلول الاموات، فعل یمنونه، فاحذر من ترک لا باحد من المراءحة فنی جرث یسهم الا بقدر ما مضی من الایام، وهو جواب المتأخرین، فیه، وہ افنی المرحوم ابوالسعود آفتدی معنی لزوم، علیہ مطلقاً للناہی۔“

”اگر وہ چون نے اپنا دین موصل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ سے دین کی فوری ادا نہیں ہونے لگے، اب تاکن جب اپنا دین اس کے ترکہ سے وصول کرے گا تو اس

صورت میں دائمی مریض صرف اتحاد میں وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ پام کے مقابل میں ہو، اور یہ متاخرین (ذخیرہ) کا مسک ہے۔ قیہ۔ مفتی۔ روم۔ اور اسوہ آفتدی نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں چائین کی رعایت موجود ہے۔“

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ:

”قوله لا یخاف من السموم“ سمومہ بشری شہراً حشرافاً، واداء زاجر حشرین علی اجل، هو عشرة اشهر، فانما فضاء بعد تمام حصة (اسم) و حاشا بعداء واحد حصة، و بترك حصة۔“

’غالبہ صحت‘ کا یہ قول ”لا یخاف من السموم“ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایک پیر دس درہم کی نقد خریدی، اور پھر دس چیزیں دوسرے کو دے دیں، اور دعا پر پیر دس روپے میں بیچ دی، اب اگر مشتری چلنی پانچ روپے دے اور اس کی قیمت ادا کرے، یا مشتری کا پانچ روپے بعد انتقال ہو جائے تو پانچ روپے صرف پانچ روپے منافع کے لئے لے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔“ (۱)

پیر میں ”مسئمتی“ لغوی الکلمہ یہ ”میں بھی مذکور ہے البتہ اس میں عندہ جڑیں اٹھ جائیں گی

”سئل فیما ۵، کان لربہ ربہ عمرو منہ ذی معلوم، فریحا عبہ فی سبۃ، ثم بعد ذلک بعثہ بن بثمانیۃ عمرو الملبور، فحل لہ فی وہ دفعہ اولیٰ لربہ، فحل یح ۵۵ من امر ابجد بشری و ۶۵

لحواہ: جواب الفتح، ۵۵ لا یخاف من السموم، بشری حشرافاً، واداء زاجر حشرین علی اجل، هو عشرة اشهر، فانما فضاء بعد تمام حصة (اسم) و حاشا بعداء واحد حصة، و بترك حصة۔“

”اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ ذیہ کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب

(۱) دیکھو، الامان ۵، ج ۱، ص ۵۵، ۵۶، آخر عمر (۱۱۱) تہذیب کتب، غرض، اسکی مسئلہ تب بھی صحت میں نہیں آتی البتہ ”مسئمتی“ کو یہ بھی لکھا گیا ہے، وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ بعد مرقاۃ علامہ محمد الدین لاری بعد مرقاۃ علامہ نے بھی دینی پر فتویٰ دیا ہے، کیونکہ فرامی ۵، ۱۶۰، اور بھی منظر علیہ الامجد، مؤلف لاری بھی مذکور ہے، کیونکہ

زید نے عمرو کے ساتھ ایک سال کے لئے مرابحہ کر لیا، اور پھر بیس روز کے بعد عمرو مدیون کا انتقال ہو گیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے درکار نے زید کا دین ادا کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مرابحہ نفع وصول کرنا جائز ہے؟

متاخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سال کے لئے جو مرابحہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف بیس روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ علامہ ٹیم الدینؒ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں۔ کذا فی الانقروی والنویر اور روم کے علامہ ابواسعدؒ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے "بیع مساومہ" اور اس "بیع مرابحہ" کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بائع مدت کے سبب سے زیادتی ضمن کی صراحت کر دے، لہذا "بیع و تعجل" کا قانون بیع مساومہ میں تو جاری کرنا جائز نہیں، البتہ بیع مرابحہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قابل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن ضمان اور تبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ضمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستطافہ تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستطافہ تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعاً ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہذا جب "مرابحہ" کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں "مدت"، "محل"، "وصف" جمع کے ہو جائے گی، لہذا اگر ادائے دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا مدیون کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ضمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدینؒ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

"ووجه ان الربح فی مقابلة الاجل، لان الاجل والى لم يكن مآلاً ولا"

بقابلة شئ من الثمن، لكن اعتبروه مآلاً فی المراجعة، اذا ذكر الاجل

بمقابلہ زیادتہ الثمن، فلو اخذ کل الثمن قبل الحلول كان اخذه بلا عوض<sup>(۱)</sup>

”اور اس کی توجیہ یہ بیان کی گئی کہ نفع ”مدت“ کے مقابلے میں ہے، اس لئے کہ ”مدت“ اگرچہ مال نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مرابحہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں ”مدت“ ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس ”مدت“ کو مال کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہذا وقت ادائیگی سے پہلے اگر کسی نے سارا ثمن لے لیا تو یہ منافع باعوض ہوگا۔“<sup>(۲)</sup>

اگرچہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن ”صح و تعجل“ کے قانون کے عدم جواز پر جو دلائل ہم نے پیچھے ذکر کیے ہیں، وہ ہر دین موصل پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں ”بیع مساومہ“ اور ”بیع مرابحہ“ کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ”بیع مرابحہ“ اور ”قسطوں پر بیع“ کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارتباط کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں ٹک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہذا میری رائے میں ”بیع بالتقسط“ اور ”بیع مرابحہ“ کے وہ معاملات جو اسلامی بینکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

### کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

”قسطوں پر بیع“ کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کرے گا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہوگا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ ”بیع بالتقسط“ میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ غلامہ القادری میں ہے کہ:

”ولو قال: كلما دخل حجم ولم تد، فالعمال حال صح و يصير العمال حالا“  
”اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مال فوراً واجب الاداء ہوگا، یہ شرط صحیح ہے۔ اور وہ مال فی الفور واجب الاداء ہوگا۔“<sup>(۳)</sup>

(۱) رد المحتار، ۶: ۵۵۷، قبیل کتاب القراض۔ (۲) غلامہ القادری، ۵۱۳: ۵۱۴، کتاب بیع رباع۔

یہ مسئلہ فتاویٰ بزاز یہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست نہیں، اسی لئے حامد رٹلی نے جامع المقصد لکین کے حاشیے میں اس پر تحریر فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"قوله: "ببر ربه، وانطق الاحل بطلان الشرط المعتمد على ما: ان كلما حين  
نجم ولم يرد فانفس حين، صحيح، وصار حلالا وعادة دلا للاحاطة، وانطق  
الاحل بطلان الشرط لنفاذه، ولو قال: مكلب دخل حمام ولم يرد فانفس  
حين، صحيح، وانطق بطلان الشرط، فاجاب: فاجعلها مسئلتين، وهو المصواب والله  
اعلم بذكره المعنى"

"بزاز یہ میں ہے کہ مدت کا ابطال شرط کا سبب سے باطل ہو جاتا ہے، مثلاً بائع یہ کہے  
کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس وقت قسط ادا نہیں کی تو میں صورت  
میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ معاملہ درست ہے، اور دین فی الفور  
واجب الادا ہوگا۔ اور خلاصہ الفتاویٰ کی عبارت یہ ہے کہ "مدت کا ابطال شرط کا سبب  
سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے وقت تم نے قسط دانہ  
کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب الادا ہوگا، تو یہ شرط درست ہے،  
فہذا وقت پر قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الادا ہوگا، نہیں  
انہوں نے یہ دو مسئلے الگ الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے۔" خدا علم۔" (۱)

مندرجہ بالا فقہی نعوص میں شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہذا اس صورت میں اگر مشتری  
نے ادا نہ کرنے کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ جب اقتضا کا فی الفور  
مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم بعض متاخرین حنفیہ کا مسلک ملاحظہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اس کا  
تخالف یہ ہے کہ اگر بائع ملاحظہ میں یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا  
ہے، اس سے زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ ہذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے۔ اس کو ہائے کس میں بیچ  
بالتعلیل کے سلسلہ میں بھی کسی پریش کرے۔ البتہ جو شخص اس فتوے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے  
نزدیک بھی مز سب ہیں، ہے، اس کے لئے پورے جس کی فی الفور ادائیگی کی کا فتویٰ دیا جائے گا۔

### ادائے دین میں ڈال منول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

"بیچ موعدا" سے متعلق ایک مسئلہ در بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات موعدا پر مشتری



مقررہ پر دین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

”وَإِذَا تَمَّانَ ذُو عَشْرَةٍ فَنَقِطْرُهُ إِلَىٰ هَٰذَا فَبَشِّرْهُ“ (۱)

”یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک مہلت دو، لہذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو مہلت دے، تا وقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پر ادا نہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی اقدار کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور دیانتداری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پر دین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس ٹال مٹول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو بیان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پر دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پر دین ادا کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود بخود اس دین پر دو گنا سود ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی بینک وقت پر دین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں ٹال مٹول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تو اضافہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا رہتا ہے، جبکہ آج کے تجارتی نظام میں اور خاص کر موجودہ بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائنین کو اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹال مٹول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بینک ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بینک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا نام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔

اور کوئی بینک اس کے ساتھ کسی قسم کے لین دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا دینا شرعاً جائز ہے اور حقیقت میں یہ طریقہ دھت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا ہوا ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ سہل ہے، اسی طرح ایسے مال منول کرنے والے پر شرعاً تعزیر کی سزا بھی جاری کی جاسکتی ہے، چنانچہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

”مطل فخص ملزم“

”مالدار کا مال منول کرنا ظلم ہے۔“<sup>(۱)</sup>

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

”لم یفراجد بحل عثوثہ وعرضہ۔“

”مالدار شخص کا مال منول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔“<sup>(۲)</sup>

لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا نام بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بینک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی مدتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے نہ لائیں۔ اور چونکہ آج تمام اسلامی ممالک میں یہ دووں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بینکوں کے اختیار سے باہر ہے۔

اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر ہتنا منافع بینک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے مابین تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معاوضہ اس مال منول کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو تو اس صورت میں بینک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معاوضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ نفع حاصل ہوا ہے تو یہ بینک بھی اسی حساب سے مدیون سے مالی معاوضہ وصول کرے گا۔

(۱) صحیح بخاری، کتاب الاقراض، حدیث نمبر ۳۳۹۰۔

(۲) ذکرہ البخاری فی الاستقراض، نعلیلاً واخرجه ابوہود وحمدی واحمد واسحاق فی مستدرک۔

عن عمرو بن الشریک عنی قالہ عنہ وساندہ حسن، کما صرح بہ الحافظ ابن حجر فرجیہ۔

مالی معاوضہ کو جائز قرار دینے والے علماء نے "مالی معاوضہ" اور "سود" کے درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کیے ہیں:

۱۔ "سود" ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا مالدار ہو، جبکہ "مالی معاوضہ" صرف اس صورت میں لازم ہوگا جب مدیون مالدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معاوضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲۔ "سود" دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جبکہ "مالی معاوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعہً تال منول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت مقرر جانے کے بعد اور مالی معاوضہ لازم کرنے سے پہلے چارٹرس پیجے ہیں، اور برٹوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح "مالی معاوضہ" ادائے دین کی مدت مقرر کرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳۔ "سود" مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے، جبکہ "مالی معاوضہ" اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران بینک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بینک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا تو اس صورت میں بینک مدیون سے بھی کوئی "مالی معاوضہ" وصول نہیں کرے گا۔

۴۔ دین کے معاہدے کے وقت سے ہی طرفین کو "سود" کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مراہجہ یا اجارہ کے ایگریمنٹ کرتے وقت طرفین کو "مالی معاوضہ" کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ ادائے دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوگا، اس منافع کی بنیاد پر "مالی معاوضہ" کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علماء نے معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس "مالی معاوضہ" کا "سود" سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ "مالی معاوضہ" کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:

"لا ضرر ولا ضرار۔"

"نہ نقصان اٹھاؤ، نہ نقصان پہنچاؤ۔" (۱)

(۱) المقاصد الحسنة للسحابة، ص ۱۶۸ وحسنہ النوى، والنسبوى فى فہم القدير ۶: ۱۳۲،

دوسری حدیث میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ:

"تبی الواحد یحل عقوبتہ وعرضہ۔"

"بندہ اگر شخص کی ذل منول اس کی سزا اور اس کی آبرو و حال کر دیتی ہے۔"

چنانچہ "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین مترتبہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ "مالی معاوضہ" ایک طرح کا مالی جرمانہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں ذل منول کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن "مالی معاوضہ" کے جواز کے بارے میں ملائے معاصرین کی رائے فکری دو عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے۔ فکری لحاظ سے تو اس طرح کر دین کی ادائیگی میں ذل منول کا مسئلہ پہلے کے دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہرزائے اور ہر شرم میں ناجر و مسکین سے دو چار ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ خود حضور اقدس ﷺ کا کلام اور صحابہ کرام اور بعد کے زہاؤں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے ذل منول کرنے والے پر کوئی مالی معاوضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے ذل منول کرنے والے پر "مالی معاوضہ" کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں "مالی معاوضہ" کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ اللہ علیہ وسلم ذکر کر رہا گا۔

جہاں تک حدیث "ما ضررہا ضررہا" سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی قنات ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچنا حرام ہے اور اس نقصان کو جانے طریقے سے دفع کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان "مالی معاوضہ" کے ذریعہ ہی دور کیا جائے، یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صرف لفظ و شمول یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ذل منول کے نقصان کو مالی معاوضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ ذل منول کے نقصان کو "مالی معاوضہ" لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں "مالی معاوضہ" لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتی کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے "مالی معاوضہ" لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جبکہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں ذل منول کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دانش کا وہ نقصان جو شرعاً حلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو دقت مقررہ پروین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی

جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اسود ہے، اور سبب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا ہے جو شرعاً بھی معتبر ہو لہذا دین کی رقم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان قسم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دانت کو یہ رقم ضررہ وقت پر مل جاتی تو وہ اس رقم کو حرجت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چنانچہ وقت پر یہ رقم اس کو نہیں ملتی، جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا، اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو نقص سبب بنتا ہے، یعنی بدعین، وہ اس نقصان کی صفائی کرے۔ یہ بات ان درمصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ کوٹ بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو مخالفت ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی مستحکم ہوتے تو ان کو عاصب اور چور پر ضرر منطبق کر جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی چوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کوٹری کوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر "مالی معاوضہ" لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے عدت غصب کے دوران میں غصب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن سرحدہ کوٹری کی بنیاد پر اس پر "مالی معاوضہ" لازم نہیں کیا۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے "مالی معاوضہ" کسی بھی صورت میں لازم قرار نہیں دیا۔

اور "بدعین مسائل" چور اور غاصب سے زیادہ تندی نہیں کر رہا ہے، چند زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غاصب پر محض نوٹوں کی بنا پر کوٹری، مالی معاوضہ، ذمہ نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اس مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک سمیت عدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مال واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسامتی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا کوٹ ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معاوضہ لازم ہو جائے۔

"مالی معاوضہ" کے جواز پر بعض علمائے معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع منصوص بہ نہ صلب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء

کرایہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال "نفوذ مضمون" میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مضمون کے ضمن کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی احیاناً مضمون کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے "نفوذ مضمون" کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب "نفوذ مضمون" سے تجارت کر کے نفع اٹھائے تو شوائع کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مضمون حد کو واپس نہیں کیا جائے گا۔<sup>(۱)</sup>

لہذا یہ کہ اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حبیذاً وجود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی، اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ای وہ سے حضور "قدس تلخون" نے "مدیون ممال" کے بارے میں یہ قول فرمایا کہ "سی الواجد یصلح حقوقہ و عرضہ" کہ "مالدار شخص کی مال مثول اس کی سزا اور آمد کو حلال کر دیتی ہے۔" لیکن یہ نہیں فرمایا کہ "یصلح مالہ" یعنی "اس کا مال حلال ہے" اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان "غزویر بالمال" کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف ہے، لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ "غزوت" کی تفسیر "مالی معاوضہ" سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی خبیثہ "غزوت" کی تفسیر "مالی معاوضہ" سے کرتا بھی تو یہ مالی معاوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا، خود دائن کو یہ اختیار نہ ملا، لہذا آج دائن جس مالی معاوضہ کا مطالبہ عدالت کے کسی فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے، اور اگر شرعی سزاؤں کے غنا کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے ہر دہر دہر جائے تو اس سے لائقانویت اور بد نظمی پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو "مالی معاوضہ" کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے، اور ہر ہم نے "مالی معاوضہ" کے جواز کے قائلین کی طرف سے "سود" اور "مالی معاوضہ" میں جو فرق ذکر کیے ہیں، ان میں عملی حقیقت کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض تشریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی حقیقت کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف اسناد عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا مد نہیں بنایا جاسکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلے فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مدیون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے "مالی معاوضہ" کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مدیون کی تنگ دستی اور مالدار کی ایسا چیز ہے، جس پر بینک کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر

مدینہ کی دعوتی کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعوتی کے خلاف اس کو بلکہ ادا ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مدیون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی۔ اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے اور جس کو مالی معاوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے منگے بئنک میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مدیون اس وقت تک مالدار کی تصور کیا جائے گا جب تک قرض بائیں پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو نہ الوجود ہے، جبکہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا، لیکن حقیقتاً تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہا نا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی بینک مدیون کی تنگ دستی کی صورت میں مالی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کریں گے؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جتنی رقم وہ اس کے پاس پائے گا۔ لہذا افلاس والی صورت میں سود کے مطالبے اور مالی معاوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔

چراغ کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ ادائے دین کی مدت مقرر کرنے کے ایک ماہ بعد مالی معاوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بینکوں میں یہ صورت عملاً نافذ اور جاری ہو تب تو یہ فرق درست ہے، لیکن عام طور پر بینکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ قیصرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے، وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معاوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معاوضہ کی مقدار معلوم ہو کر حتمی نہیں ہوتی، کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دار و دار ہوتا ہے۔ "سود" اور "مالی معاوضہ" کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظر مالی اعتبار سے تو درست ہیں، لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بینکوں کی زیادہ تر کارروائیاں "مرابحہ منجلہ" کے امر و مردعی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بینک اور ایجنٹ دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً "مالی معاوضہ" کی مقدار فریقین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بینک ہر چھ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر "نال منول" کی مدت اس چھ ماہ کے عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا چھٹی منافع کیسے معلوم ہوگا اور جو فیڈ بیکڈرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بینک سے اپنی رقم نکالوا لیتے ہیں ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ اصل حساب دینا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد اصل الحساب دے دیے ہوئے منافع کا تعقیب کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ "مرطل" سے جس مالی معاوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائے گا، کیا اس کا تعقیب بھی مدت پوری ہونے پر معوقوف رہے گا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا تو پھر یہ کیسے کیا جاسکتا ہے کہ یہ "مالی معاوضہ" معاملت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قابل تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کار کی کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مزید اور اجارہ کے معاوضات کے مقابلے میں ہمیشہ کم ہوتا ہے۔ لہذا اگر مدیون خیرات کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم ہمیشہ ایسی تجارتی اشیاء میں لگائے، جس میں بینک کے سرمایہ کار کی اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معاوضہ کی معمولی رقم تو بینک کو ادا کرے گا، اور باقی منافع خود رکھے گا اور اس طرح جب تک چاہے گا دین کی ادائیگی میں نال منول کرتا رہے گا، اور مالی معاوضہ بھی ادا کرتا رہے گا۔ لہذا پھر دینی فراہمی والی ملوث آنے کی جس کی وجہ سے بینک مالی معاوضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نزدیک معاملتیں پر مالی معاوضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے ملاحظہ کی پریشانی کامل پیش کرتی ہے، اور مذہبی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل دینی ہے جو میں نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بینک شرعی تجارتوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بینکوں کے مقابلے میں اسلامی بینکوں کی تعداد بہت معمولی ہے، اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا۔ بہت وقتی اور عارضی طور پر اسلامی بینک ایک دوسرے مل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ مل یہ ہے کہ سرمایہ دار اور روئے انگریز بینک پر مدیون سے دھتکے لینے وقت اس پر یہ لازم کر دیں جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے حساب سے ایک مہینہ رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کرے گا، اور یہ رقم وہ پہلے بینک کو ادا کرے گا، اور پھر بینک اس کی طرف سے پانچ فی صدی کا سودا میں لگا دے گا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ



رقم بینک کو ادا کرے گا۔ البتہ یہ رقم نہ تو بینک کی ملکیت ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر ادائے دین کرنے کے لئے بہترین ذباؤ ہے، اور امید ہے کہ یہ تجویز ممالط کے سد باب کے لئے مالی معاوضہ کی تجویز کے مقابلے میں زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مدت ممالط کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو، بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے مناسب حصے کی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرنے کا پابند ہو جائے، اور بطور تبرع مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بینک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کر دیا جائے، جو بینک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بینک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماثل بذریعہ معاہدہ اپنے ذمہ اس تبرع کا ہوا التزام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس تبرع کی ادائیگی قضاء بھی اس پر لازم ہوگی۔ مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القرینہ ہو تو بالاتفاق اس کی ادائیگی ملتزم پر قضاء لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القرینہ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیسمین ہو، اور ایسے امر پر اسے معلق کیا جائے جس سے ملتزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاء اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک قضاء لازم ہے، چنانچہ علامہ خطابؒ نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”لما اذا التزم المدعى عليه للمدعى، انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا،

قله عليه كذا وكذا، فهذا لا يختلف في بطلانه، لانه صريح الرباء وسواء

كان الشئ الملتزم به من جنس الدين او غيره، وسواء كان شيئاً معيَّناً او

منفعة

ولما اذا التزم به ن لم يوفه حقه في وقت كذا عليه كذا وكذا  
لغلاء، لو صنفه لمساكين، فهذا هو محل الخلاف المفقود له هذا  
الكتاب، فلمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، وقال ابن دينار: يقضى  
به (۱۱)

”اگر مدی علیہ نے دئی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں  
وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدی کے لئے لازم ہو جائے گی،  
مستحق ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی  
ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی ممکن چیز ہو یا  
مستبعد ہو۔“

پورا اگر مدی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو  
اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو دینی لازم ہوگی، یہ فلاں چیز مساکین کو صدقہ  
دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی  
راہنگی قضاء لازم نہیں ہوگی، بالبت لازمہ این رفتار فرماتے ہیں کہ یہ قضاء بھی لازم  
ہے۔“

اس سے پہلے ایک جگہ اس خطاب تحریر فرما چکے ہیں:

”وكذا قاله الجبى الاتماعى على عدم لزوم جبا اذا كن على وجه البس  
غير مسلمة، لوجود خلاف في ذلك، كما تقدم، وكما سبق (۱۲)“

”علامہ باہنی نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ جس وجہ البسین التزام کی صورت میں قضاء  
غروم نہیں ہوتا مگر یہ نقل کامل صحیح نہیں، کیونکہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں ماہ  
کا اختلاف موجود ہے، جیسا کہ پہلے تر ذکر کیا اور آئندہ آئے دلا ہے۔“

اس خطاب نے اگرچہ قضاء غروم کے قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ  
خود فرماتے ہیں کہ

”ذا طعن في الالتزام على فعل المذموم الذي على وجه البس، لا  
يقضى به على المشهور، وانما في هذا ما لم يحكم بصحة لزام  
المذكور حاكم، وانما اذا حكم حاكم بصحة، لم يلزمه، فقد تبين

الحکم به، لان المحکم اذا حکم بقوله، لزوم العمل به، وازدفع  
فخلافه (۱)

”اگرچہ ہم نے یہ کہا کہ مندرجہ ذیل ہے کسی فعل پر عمل کرنا اور البین التزام کر کے تو  
تقاضا لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے مگر یہ کچھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت  
تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام نہ کر کے بارے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو،  
لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کے صحیح ہونے یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ  
رے دیا ہو تو اس صورت میں دو التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم  
کسی بات کا فیصلہ کرے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو  
جاتا ہے۔“

بہر حال! یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے  
نزدیک ”وعدہ“ تقاضا لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بعض وعدے ایسے ہیں  
جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں، (۲) لہذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں مال  
مٹول کے سد باب کے لئے ضروریوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوز و جمع کو لازم قرار دینے کی  
تجویز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

### مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے دوران مدیون کا  
انقضا ہو جائے تو کیا وہ دین پہلے کی طرح سوجل ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہوگا؟  
اور دائن کو مدیون کے ورثہ سے اس دین کی ادائیگی کا فی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟  
اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ  
مدیون کی موت کی وجہ سے دین سوجل فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی  
ایک روایت وہی طرح منقول ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثہ اس  
دین کی قرض کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان و ادائیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت  
سے فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، بلکہ وہ پہلے کی طرح سوجل ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامتؒ  
فرماتے ہیں:

(۱) حوالہ سابقہ ص ۸۵۔ (۲) دیکھئے رد المحتار، بحث البیع بارقہ۔

"فاما ان مات، وعلیه دیوں موحلة، فهل يحل بالموت؟ فيه رويان: احدهما، لا يحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين وعبدالله بن الحسن واسحاق وابي عبيد. وقال طاووس وابو بكر بن محمد وقرظري وسعيد بن ابراهيم: الذين في اجمعه. وحكى ذلك عن الحسن والرواية الاخرى: انه يحل بالموت، وبه قال الشعبي والنخعي وسوز ومالك والثوري والشافعي والاصحاب للراي. لانه لا يخلو ما ان بقي في ذمة الميت، فو الورثة، لو يمتنع بالمال، لا يجوز بقائه في ذمة الميت، لخبرها وانعذر مطالبته بها، ولا ذمة الورثة لاهم لم يلزموها، ولا رضى صاحب الدين بفهم، وهي مختلفة متباينة، ولا يجوز تطبيقه على الاعيان وتنجيها، لانه ضرر بالميت، وصاحب الدين ولا نفع للورثة فيه، اما الميت فلان النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كفيت مرتضى دينه حتى يغضي عنه" واما صاحبه فبما خسر حقه، وقد تنفذ لهي فيسقط حقه، واما الورثة فلهم لا يستعملون بالاعيان ولا يتصرفون فيها، وان حصلت لهم منفعة فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعة لهم." (۱)

"اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موحل ہو تو کیا موت کی وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر وراثہ اس دین کی توثیق کر دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول علامہ ابن سیرین، حمید اللہ بن حسن، اسحاق اور ابو عبیدہ کا ہے، البتہ علامہ طاووس، ابو بکر بن محمد، علامہ زہری، سعید بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ وہ دین اٹھا مدت تک موحل ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام ثقی، سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اصحاب الراي سے منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بارے میں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرر ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے گا،

(۱) الثقی (ابن تومارہ: ۲۸۹، کتاب المکس۔)

یا درجہ کے ذمہ ہوگا، یا میت کے مال سے متعلق ہوگا، جہاں تک میت کے ذمہ کا قصص ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہنا جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ قائم نہ ہو چکا ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی مستعذر ہے، اور جہاں تک درجہ کی ذمہ داری کا قصص ہے تو درجہ کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو درجہ نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دین ان ذمہ کی ذمہ داری پر ضامن ہے، جب کہ ان درجہ کی ذمہ داریاں مختلف اور متفاوت ہیں، جہاں تک میت کے مال سے متعلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے متعلق کر کے اس کو مہل کرنا بھی چاہئے نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور درجہ کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ "طلب من نہیں منہ حسنی بنفسی حس" یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے متعلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ سوخا ہو جائے گا، اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک درجہ کے نفع کا تعلق ہے تو درجہ عام طور پر میت کی بیشیاء سے مراد راست مستحق نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان درجہ کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہوگا۔"

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامت نے ان قوالوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک دورین مومن ہی رہے گا، بشرطیکہ درجہ کسی ضامن یا یارین کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دیکھ لی بھی ذکر فرماتے ہیں۔

جہاں تک منفعہ کا تعلق ہے، اگرچہ مسطور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدین کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الادا ہوگا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مؤرخہ موجودہ میں جن کا کچھ دھرم "دھت" کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورے جن فی الفور ادا کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں جن کا جتنا حصہ دھت کے مقابلے میں تھا، وہ بلا عوض ہونا لازم آ جائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس جن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ جن فی



سے دو دین فی انہور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن ”بیع بالتسليم“ اور ”مربكہ موبلہ“ جن میں ٹمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے، مگر ان میں ہم ”فوری واجب الاداء“ والفاظ قول سے لیں۔ تو اس صورت میں دیون کے ورطہ کا نقصان ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک قولی کو اختیار کر لیا جائے۔ یا تو متاخرین خفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ ادائے دین کی جو مدت متفق علیہ تھی۔ اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے اس وقت کے مقابلے میں جتنا ٹمن آتا ہو وہ ساقط کر دیا جائے۔ لہذا دیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گزشتہ کے مقابلے جو ٹمن ہو وہ وصول کر لیا جائے اور پھر حلالہ کا قول اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موبل تھ وہ اب بھی اسی طرح موبل رہنے دیا جائے۔ بہت اس کے لئے شرط یہ ہے کہ دیون کے ورطہ کسی قابل اعتماد ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیا جائے، شاید نامہ کا یہ قول اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ دونوں کے اختلاف کی وجہ سے ٹمن میں جو تذبذب کی صورت ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورت سودنی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے وہ تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم







## کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

”الحکام الاولیٰ“ نے ”یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت سیدنا مفتی محمد تقی جونی  
 مدظلہ العالی نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا، جس کا اردو ترجمہ  
 مولانا عبدالقدیم صاحب نے کیا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## کانڈی نوٹ اور کرنسی کا حکم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد  
حاتم النبیین وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان  
الى يوم الدين.

### نوٹوں کی فقہی حیثیت

کانڈی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقے ہیں؟ یا عرفی ضمان ہیں؟ جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کانڈی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ واجب ہے، لہذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ضمان ہیں اور نہ مال، بلکہ نوٹ اور وثیقے سے عبارت ہے جو دیون نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقررہ (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کیے ہیں۔ اس لئے اس پر فقہی اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو ”حوالہ“ پر جاری ہوتے ہیں۔ لہذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہوگا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا ”بیع صرف“ ہے۔ اور ”بیع صرف“ میں بیع اور ضمان دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا یا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا، دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن

دکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جب ”بیع صرف“ کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً ناجائز ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادا جنگی کے لئے یہ کاغذی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو چنگ سے وصول نہ کر لے جس کی یہ استاد ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سامان نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برآمد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادا جنگی سے بری اللہ منہ نہیں ہوگا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس پر نوٹ بذات خود ضمن عرفی بمن مئے ہیں، اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مال غرضی ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادا جنگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی انفراداً ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہوگا۔

لہذا کاغذی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو قطعی نقطہ نظر سے سمجھ کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتب فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عرفی ضمن بمن مئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

## دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے خدائش اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔<sup>(۱)</sup>

(۱) مثلاً ایک شخص کو کھدیم کی ضرورت ہے، اس کے پاس ذرا نہ چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو کھانا دے گا جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو، اور اس کے پاس ذرا نہ کھدیم (یعنی ماشیا گلیے ملنے پر ہدف فرمائیں)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا، جسے ”زربضاعتی نظام“ (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور شمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً کھجی اناج اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کھجی نمک کو اور کھجی چمڑے کو، کھجی لوہے وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقل و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں، لہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کار تیسرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل میں، بہر حال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور ان کی نقل و حمل اور ذخیرہ و اندوزی بھی آسان تھی، حتیٰ کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے۔ اس نظام کو ”نظام زر معدنی“ (Metallic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تغیرات اور انتظامات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ ابتدا میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲۔ اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی، جو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) بھی ہو۔ ایسے نقش کے لئے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے تبادلہ کرتا، تب ہا کر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب حُرک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے تبادلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے کبھی کوچوں میں بعض جاگروں کو دیکھا ہوگا کہ وہ ہاتے کپڑے، ہاتے جوتے اور اخبارات کی رڈی کے گراس کے بدلے میں بالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)

بات کی علامت تھی کہ یہ نیکے درست اور تبادلہ کے قابل ہیں اور اس نیکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ نیکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ذلی کے برابر ہوتی تھی جو نیکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو ”سیر دی قادر کا زر“ (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینلوں نے سرا تو بری صمدی عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے نیکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زبورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر یہ گندہ زر آمد کی بھی اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی کہ جو شخص بھی جس مقدار میں نیکے ڈھنڈانا چاہے، وہ حاصل کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو نیکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص نیکے لے کر اس کو پھیلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پھینک کر ٹکڑے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳۔ بعض محاکم نے بھائے ایک دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنسی کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو ”دو دھاتی نظام“ (Bi-Metalism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں (امریکی مشکلات پیدا ہو گئیں) وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی، وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے نیکے کی قیمت پندرہ چاندی کے نیکے ہوتی لیکن مینسہ ای وقت یورپ میں ایک سونے کے نیکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ نیکے کے برابر ہوتی۔ اس صورت حال میں تا جر امریکہ سے سونے کے نیکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے نیکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے نیکے دوبارہ جاکر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گوکہ کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکال دیا۔ پھر

جب ۱۸۳۴ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکہ کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکہ امریکہ میں منتقل ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکہ یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکال دیا۔

۴۔ سکہ چاہے سونے کے ہو یا چاندی کے، اگرچہ زمانہ اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل و حمل آسان ہے، لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔ اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ستاروں اور صرفوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ ستار اور صرف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان ستاروں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان ستاروں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں، بیع و شراء میں بطور جنس کے استعمال ہونے لگیں۔ لہذا ایک خریدار دکاندار کو خریداری کے وقت بنے نقد سکہ ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دکاندار ان ستاروں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی لوٹ کی ابتداء، لیکن ابتدا میں اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی اور زمانہ کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دارومدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے جاری کرنے والے ستار پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵۔ سبب - عام کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے ”بینک نوٹ“ کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اسٹاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی لوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بینک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی بائیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو ”سونے کی سلاخوں کا معیار“ (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶۔ ۱۸۳۳ء میں جب ”بینک نوٹ“ کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”زرقانونی“ (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی دی، مگر ضرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے یا چاندی کے ٹکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷۔ پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور اس کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کاغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کاغذی نوٹوں کی پشت پر چھپی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ دو گنیے گھٹنے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کر کے سونے کوئی حزن نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ لیکن تجارتی ایسے نوٹوں کو اس مجرور سے قبول کرتے تھے کہ ان لوگوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے نوٹوں کو ”زراعتہاری“ (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی کمزوری اور زیادہ روپے کی ضرورت جس کی بناء پر حکومتیں جوابدہ بن کر معدنی سکون کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکون میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر نئے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں ٹکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس ٹکے کی اصل قیمت (Intrinsic Value) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکون کو ”علامتی زر“ (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس ٹکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔



۸۔ رفتہ رفتہ "ذرا احتیاطی" کا رواج پڑھتا جھٹے اتنا زیادہ ہوتا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے زریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں چھپتے پیراتہ پیرے آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کرے گا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں عائد کیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۳ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۳۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار ستر سو پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ خواہے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے، تک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پروا نہیں کی کہ یہ کاغذی نوٹ زرۃ نوٹی بن گئے تھے، اور ملکی معاملات میں بالکل بھی طرح توں کیے جاتے تھے جس طرح اسلی کرنسی توں کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے کسی طرح نفع حاصل کیا جاسکتا تھا جس طرح دھننی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹۔ پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرنے کی بالکل ممانعت کر دی، حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو ستر سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے، اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا بین دین کریں۔ لیکن حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن یہ حکومت نے یہ انتظام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے کا مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونے فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرلنگ پونڈ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے۔ اس نظام کو "سولڈ" کی مبادلت کا معیار (Gold Exchange Standard) کہہ جاتا ہے۔

۱۰۔ اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سوئے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری ملکوں کے لئے بھی ڈالر کو سوئے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون نافذ کر دیا اور اس طرح کانڈی نوٹ کو سوئے سے مشکل کم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۳ء میں "بین الاقوامی مالی فنڈ" (International Monetary Fund) نے سوئے کے بدل کے طور پر ایک "ذرمبادلہ لکھوانے کے حق" (Social Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ "بین الاقوامی مالی فنڈ" کے ممبران کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے لکھوا سکتے ہیں اور مقدار کی تعین کے لئے ۸۸۸۶ گرام سوئے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا چھٹی کرنسی کے ذریعہ خریدنا چاہا سکتا ہو اتنی کرنسی ایک ملک لکھوا سکتا ہے) لہذا اب صورت حال یہ ہے کہ ذرمبادلہ لکھوانے کا یہ حق جسے انحصار کے لئے "ایس۔ ڈی۔ آر" کہا جاتا ہے سوئے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سوئے کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور "ذرمبادلہ" (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سوئے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سوئے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستحکم اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جواز پیدا نہیں ہوا، اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سوئے کو مالی نظام کی بنیاد مقرر کیا جائے، یہاں تک کہ دوبارہ "سوئے کی سانچوں کے نظام" کی طرف لوٹنے کی آوازیں گونگنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سوئے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاطی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سوئے کے ذخائر جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے۔ لیکن سوئے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی تعلق نہیں ہے۔ خواہ وہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا دھاتی سکوں کی شکل میں۔<sup>(۱)</sup>

(۱) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے تغیرات و انقلابات کا خلاصہ ہے جو متعدد ذیل کتابوں سے لیا گیا ہے: (بقیہ حاشیائے صفحہ پر ملحقہ فرمائیں)

بہر حال ایہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار اور مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہتی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے، اس کی حیثیت مال اور ثمن کی نہیں ہے، چنانچہ علامہ سید احمد بیگؒ لکھتے ہیں ”بہار المتناقی فی بیان حکم زکوٰۃ الاوراق“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”جب ہم نے لفظ ”بینک نوٹ“ کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور ”اروس“ جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت ہے، اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت دے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔“

لہذا اس تعریف میں یہ الفاظ ”اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی“ بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ ”ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے، جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے“ اس عبارت سے کوئی شخص اس کے مال یا ثمن ہونے کا دھم نہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

- (1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.
- (2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed. University of Oklahoma Press Norman 197.
- (3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett, New Delhi.
- (4) Encyclopaedia Britannica, Banking and Credit.
- (5) حکم التعامل فی الذهب والفضة للذکور محمد ہاشم حواری

کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضمانت ہے۔ لہذا یہ تعریف مراداً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے۔<sup>(۱)</sup>

اسی وجہ سے گزشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے، لہذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدے جائز نہیں۔<sup>(۲)</sup> لیکن اسی زمانہ میں علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی نوٹوں کو "میں عرفی" کے طور پر خالی قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر سند احمد کے مرتب اور شارح علامہ احمد رضا خانؒ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"فان لدی اراء حنفیة وادین فلفہ علیہ: ان حذلم لوروق فسدلی سمحکم الفقہین من الزکوٰۃ سودہ بسودہ، لانه بتعامل بہ کالتقدین لملکاء ولان ملککہ ہمکنہ صرفہ دفعہ، مصالحہ بہ ہی ہی وقت شایہ من ملکک لخصاص من لوروق لملالی ومکت عدہ حولاً کاملاً وجبت علیہ زکوٰۃ۔"<sup>(۳)</sup>

"میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی بیحد سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے، اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جاری ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اختیار ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں، لہذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔"

(۱) یہ عبارت "لوغ لکائی" سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ الدینی شرح وفتح الریانی لکھنؤ، ۸: ۲۸۸۔

(۲) امداد اللہ تعالیٰ، حضرت مولانا شاہ شرف علی تھانوی، ج ۲، ص ۵۔

(۳) شرح وفتح الریانی لکھنؤ، ۸: ۲۸۱۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحی بنکسوی کے خصوصی شاگرد اور ”عطر ہدایہ“ اور ”خلاصۃ التفسیر“ کے مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب بنکسوی کی بھی نوٹ کے بارے میں یہ رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد بنکسوی (سابق مفتی) صدر مدرس مدرسہ تکمیل العلوم کانپور، اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ”عطر ہدایہ“ کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ خدامہ عبدالحی بنکسوی بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔ ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ کانغذی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:

ایک یہ کہ خرید و فروخت، تجارت اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رد و ان اور لین و دین بچہ بہ حقیقی شمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے، لہذا اس وجود و قانون میں قرض خواہ اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کرے۔ اس حیثیت سے یہ کانغذی نوٹ اب ”عرفی شمن“ بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جاری شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حامل کے مرنے کے وقت اس کا بدلہ دیا کرے گی۔ اس حیثیت سے یہ نوٹ ”شمن عرفی“ کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ”شمن عرفی“ کی ہلاکت کے وقت حکومت اس کا بدلہ ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بغاویہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا غور سے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی قیمت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی شمن عرفی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ کسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا۔ لیکن خلقی شمن (سودے چاندی کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علائقی سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو جیتا بنانے کے لئے حکومت کے کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سودے پر نہ دیئے جاتے تھے اور بھی ٹاپے، پینسل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال منقسم ہے، حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی قیمت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مال منقسم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت باقی رہے گی۔

مخلاف ان کانغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہے (صرف کاغذ کا ٹپہ نکلا

ہے) الہیت حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہذا اگر حکومت ان نوٹوں کی شہیت باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور بھروسہ دھات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت یعنی پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ دے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ ٹمن عرفی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تاکہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے باخوف و خطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہذا اس نوٹ کے دستاویز ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی شہیت باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدلہ دینے کا وعدہ کیا ہے مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت ان نوٹوں کا ٹمن عرفی بنانا نہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور نہ کرتی۔ اور ان نوٹوں کے قابل تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدلہ نہیں ملے گا۔ بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ مہیا کرتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

### زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کاغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دو رائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلاف زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پیچھے کاغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزر رہے ہوئے مختلف تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کاغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ہے:

”دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کاغذی کرنسی) کا رواج بینک چیک کے رواج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرا شخص جو اب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا۔ اسی

وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ڈھلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے، اس لئے کہ اسے شمار کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں کافی تکلیف آسانی پڑتی ہے، اس لئے اس کا نقدی کرنسی کے استعمال نے شمار کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے ان کا نقدی نوٹوں پر نظریات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ سناور صراف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کیے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل و صورت تھی اور نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو "قانونی زر" (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخصی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہو گئی:

۱۔ اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی فن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا، باوجودیکہ بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲۔ یہ نوٹ "غیر محدود زر قانونی" (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جبکہ دھاتی کرنسی "محدود زر قانونی" (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کاغذی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳۔ قرض کی دستاویز ہر شخص جاری کر سکتا ہے۔ اس میں شرعاً اور قانوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض

(۱) انسٹیٹیوٹ پیڈیاٹریک ۱۹۵۰ء، ج ۳، ص ۴۴، "بینکنگ اور کرنسی"

خواہ یہ مندا اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دیدے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے غلام کوئی اور شخص چاروں نہیں کر سکتا۔ جیسے دعائی کرنسی حکومت کے غلام کوئی شخص چاروں نہیں کر سکتا۔

۴۔ دین کے تمام مسائل میں عرفان اور قانونانوں کے لئے "کمیشن" "ڈائریکشن" "سورڈ" کرنسی کے اٹھانے استعمال ہوتے ہیں۔ کہ دوسری مالی استراجات کے لئے یہ اخطا استعمال نہیں ہوتا۔

۵۔ لوگ سب میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ دعائی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ دوران نوٹوں کے نہیں دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیال بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ آئن کوئی شخص بھی یہ سوچ نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کرے گا۔

۶۔ جیسا کہ اس کاغذی کرنسی کے ارتقاء میں نیچے ذکر کیا گیا کہ اب ان کاغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے۔ جی کہ نوٹوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا، چنانچہ جیولرے گروڈفر (Geoffrey Growthor) لکھتے ہیں:

The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island.<sup>۱۱</sup>

"کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ "محل ہذا کو مطالبہ پر" داکرے گا" اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہا ہے۔ اس لئے کہ اب سوچو دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں چلا ہے ان نوٹوں کی مقدار ستر سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کاغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں



ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو علامتی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کانڈی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش ہی کی طرح قبول کیے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدلے کے مطالبہ کی ضرورت بھی نہیں ہے)۔

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اتنا رہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضمانت ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوت خریدی کا دوسرا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ نوٹ کرنسی کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ "فلوس نافذ" (مروجہ سکوں) کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح "فلوس نافذ" کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے ذریعے لین دین کا رواج "فلوس نافذ" ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی باور ہو چکا ہے، لہذا ان نوٹوں کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ اس کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیل کرنا کہ یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ "بیع الکاالی بالکالی" کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ "بیع صرف" ہے اور "بیع صرف" میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، ان تمام باتوں میں ناقابلِ عمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معاملات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتا ہے اور ایسے فلسفیانہ نظریہ کی دقیق بحثوں میں نہیں الجھتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کانڈی نوٹ کرنسی کے حکم

میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے ہیں۔ واللہ المستعان۔

### کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ:

جب کرنسی نوٹ ساڑھے پاون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مروہ سکوں کا حکم سامان تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح سامان تجارت کی مالیت اگر ساڑھے پاون تولہ چاندی تک پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے بعینہ یہی حکم مروہ سکوں اور موجودہ کرنسی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروہ سکے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں تو جس وقت وہ فقیر ان سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہ یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔

### نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ:

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

- ۱۔ ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔
- ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کیے جاتے ہیں۔

### ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ:

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بعینہ سکوں کی طرح ہے۔ جس طرح سکوں کا آپس میں تبادلہ برابر برابر کر کے جائز ہے، اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر برابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلیں میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے

نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، ان کی تعین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے<sup>(۱)</sup> لہذا جن فلس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیخ دین سے ہو گئی، جو ”بیخ الکالی بالکالی“ ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔<sup>(۲)</sup>

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ برابر برابر کر کے کیا جائے اور اگر کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فلس کے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ:

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ یہ امام مالکؒ اور حنفیہ میں سے امام محمدؒ کا مسلک ہے اور حنبلیہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلس غیر متعین ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کسی زیادتی کے حرام ہونے کی علت ”ثمنیت“ (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی ثمنیت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی ثمنیت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کانڈی نوٹ میں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا ثمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کسی زیادتی جائز ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ ”المدونۃ الکبریٰ“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولو ان شئان اجار وبہم الحلود. حتی یکون لہا سکتہ وعین لکرتھا  
ان تباع بالذهب والورق نظرة لان مافکا قال: لا يجوز فلس  
بفلسین. ولا تجوز الفلوس بالذهب ولا بالدينير نظرة“<sup>(۳)</sup>

(۱) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ متعین روپوں پر ہوا اور کوئی فریق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی مالیت کے دوسرے روپے دے دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ہاں جب دوسرا فریق ان پر قبضہ کر لے تو پھر پہلا فریق اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے واپس کر دو، میں ان کے بدلے دوسرے دیتا ہوں۔ (نقی)

(۲) الدر المختار مع رد المحتار، ج ۳، ص ۱۸۳۔

(۳) المدونۃ الکبریٰ، امام مالکؒ، جلد ۷، ص ۱۰۴۔



لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جودت و ردائت (عمدگی اور کھینگی) کا اہتمام ختم کر دیا ہے۔ لہذا اگر ایک اکائی کو دو اکائیوں سے فروخت کیا جائے گا، تو دو میں سے ایک اکائی بغیر کسی عوض کے رو جائے گی، اور یہ عوض سے خالی رہ جانا عقد میں شرط ہوگا، لہذا اس سے رہا لازم آ جائے گا۔ لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلوں کی شمیٹ باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں۔

اب امام محمدؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے شمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی شمیٹ کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (بالع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی شمیٹ باطل نہ ہوگی۔ جب شمیٹ باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا، خواہ متعاقدین (بالع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک معین ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلقی شمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں، اس لئے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعین کے ذریعے ان کی شمیٹ کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔<sup>(۱)</sup>

رہے امام احمدؒ ان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت رہا کی علت "وزن" ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں، لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے، لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کھلی یا وزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

"ان اختيار الفاضل ان ما كان يقصد وزنه بعد عمله كالاسطوان فقه الربا وما لا فلا" (۲)

"کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اہتمام کیا جاتا ہو تو

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے النہایہ حاشیہ فتح القدیر، جلد ۵، ص ۷۸۔

(۲) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر، جلد ۴، ص ۱۴۸، ۱۴۹، فتاویٰ ابن حبیہ، ۲۹، ص ۳۶۰۔

اس میں کمی زیادتی سے بچ کر سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ جیسے تاجیہ، ہینٹل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ چیزیں بازار میں وزن کر کے بیچی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔“

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں، بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے تبادلے میں ہر قسم کی کمی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمت دہا کی علت اصلی اور خلقی شعیبت ہے، جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی شعیبت موجود ہے، خلقی شعیبت نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کمی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔ (۱)

اور جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اگر متعاقدین ان سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی شعیبت باطل ہو کر وہ عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

### اس مسئلہ میں رائج اور مفتی بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اثمان کا معیار قرار دیا ہوا تھا، اور سونے چاندی سے تبادلے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں پوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے تبادلے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے تبادلے کے مسئلہ میں امام مالکؒ یا امام محمدؒ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ یا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک

(۱) نہایہ الحسن للفرلی، جلد ۳، ص ۴۱۸، حجتہ الحسن علیہ السلام ابن عمر بن حاشیہ للشرانی، جلد ۹، ص ۷۰۔

اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چھپت مکمل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لیتا چاہے گا تو وہ اس طرح سے پاسانی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے، ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض حنفیہ فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ماوراء النہر کے فقہاء عدالی اور عطار نے میں کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو حرام قرار دیتے تھے<sup>(۱)</sup> ایسے سکوں کے بارے میں حنفیہ کا اصل مذہب کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن ماوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ:

”انہما انحر الاموال فی دینار ما قلو لیبح لتفاضل فیہ یفتح باب الربا“<sup>(۲)</sup>

”ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے، اس لئے ان میں کمی

زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔“

پھر اگر امام محمد کے قول کا موازنہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول سے کیا جائے تو امام محمد کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان سکوں کی شمیلت ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جبکہ سکوں کی شمیلت ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شاذ و نادر ہی کوئی شخص ایسا ہوگا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی شمیلت نہ ہو، بلکہ ان سکوں کی اصل دھات تانبا، چیتل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی شمیلت ہوتی ہے۔ (تا کہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو پگھلا کر کوئی دوسری چیز بنائے) لہذا اگر متعادلین (بائع اور مشتری) سکے کی شمیلت ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو کمی

(۱) عدالی اور عطار نے خاص قسم کے سکے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی اور باقی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۲) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵، ص ۳۸۶۔

زیادتی کے تبادلے کو جائز نہ کرنے کے لئے ایک نیا معیار ضروری دیکھ کر دیا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے طبعی کی شرما ہمارے گھبراہٹ ہو سکتی ہے جبکہ سونے چاندی کے متعلق اور مفتی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان میں ہی عطا ہوتا ہے تو اس میں کیا تبادلہ ہو جائے گا؟ یہ سوچنا سونے چاندی کے نقد و نایاب ہوتے ہوئے دنیا بھر سے منظور ہو چکے ہیں۔

ہاں! امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل ان لوگوں میں محصور ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادر کے مقصدوں میں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہو گا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف ممالک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں۔ اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بیچ یا اس کے ذریعہ مبالغہ حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تاریخی یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے۔ بلکہ اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں معجزات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو بے نزہت سمجھنا ممکن ہو سکتا ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیچ ہو اس کی زیت مقصود نہ ہو، ایسی کرنسی کے معاملے میں ترقی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال موجودہ دور میں کاندھنی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

بمطابق برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے لہذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے وہ دوسری طرف پانچ نوٹ ہیں۔ لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر ہے۔ اور لئے کہ یہ نوٹ اگر چند ہی ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیچ کرنے سے بذات خود ان نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی دولت خرید کرنا ہے لہذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔

(۱) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے معاشی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی۔ ایک ایک روپے کے سونوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سونوں کے اعتبار سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان سونوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی دس گنا کم ہے لہذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابری کا اعتبار ہوگا۔



نوٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہً فلوس کے سکوں کی طرح ہے۔ سکے اصلاً دھات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، لیکن فقہاء نے ان کو عددی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوس کے حصول سے ان کی ذات یا دھات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں، لہذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دس سکوں سے تبادلہ کرنا جائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہً وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن حکماً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہً یہی حکم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں، اس عدد کی جگہ اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

### مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الا جناس ہیں اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات، ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں ”کرنسی“ قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشاریہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی مادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹہ تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنا دے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں۔ اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے، اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیرا اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیرا ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے

اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بلکہ پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔<sup>(۱)</sup>

لہذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو ہمیشہ ایک کرنے کے لئے ضروری تھی انہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف الاجنس ہو گئیں۔ بھلا وہ بے گن کے ناموں کے ہونے اور ان سے بھائے جانے والی اکائیاں (ریجیماری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجنس ہو گئیں تو ان کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بالحدق جائز ہے۔ لہذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب ان کے نزدیک ایک قمارک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بخریقہ اولیٰ جو بڑی گوارہ اور متبادل کا بھی یہی مسک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اس واسطے روپیہ میں سے ہے لیکن اس واسطے کہ جب جس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ایک شخص کا وہ قلمرو سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ اسکے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک مسک بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف نہ ہونے کی بنا پر ہم شکل اور برابر نہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہنا چاہئے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہذا ایک سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔

اسب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چار روپے اور ایک ڈالر کی قیمت

(۱) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک روپیہ دو کے برابر تھا۔ پھر ریال کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہو گئی تھی اور نسبت تقریباً ایک اور سات کی نسبت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو ہمیشہ ایک حد پر برقرار رہے۔ اصل میں عام دیا گیا کہ ہر شخص کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔ اور ہم

پھر وہ روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرتا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے میں روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بجائے کی مخالفت کرتے ہوئے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الاجناس کے تبادلہ میں کسی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کی زیادتی کی شرعاً کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پیچھے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسخیر<sup>(۱)</sup> کے احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسخیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دو وجہ سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ نقد کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہ نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے،<sup>(۲)</sup> دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ تو قاعدہً باعلا اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کوئی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا<sup>(۳)</sup> لہذا ان قواعد کے پیش نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

### قبضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسیوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کسی زیادتی تو جائز نہیں، لیکن یہ ”صرف“ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ مختلف قسم کے ہیں بلکہ یہ نمونے یا اصطلاحی ہیں اور بیع صرف کے احکام صرف نقلی امان (سونے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے مجلس عقد میں دونوں طرف سے قبضہ شرط نہیں البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے

(۱) ”تسخیر“ حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھاد ستر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲) کئی فقہاء نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے، دیکھئے: شرح المسیر، لکھنؤ، جلد ۱ ص ۹۶۔ رد المحتار، ج ۱ ص ۱۸۰۔

(۳) احکام القرآن: سورۃ المائدہ ص ۳۳۔

نزدیک کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعین بغیر قبضے کے نہیں ہو سکتی لہذا اگر بغیر قبضہ کے متعین کیا جائے تو ان کی حلالی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (اور حج العین بالذین لازم آجائے گی) جو چاہیں نہیں ہے (۱) ابتداً اگر علاقہ کے نزدیک چونکہ اثمان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، ان کی تعین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق - بھی نوٹ متعین کر دینے کے (معاملہ خاص انہی لوگوں پر ہوا ہے) تو مگر بقدر عقد کی صحت کے لئے ٹرانسین ہوگا۔ (۲)

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا دھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی دوسرے ملک کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں: نئی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دے جا۔ مثلاً زید، عمر کو عودی عرب میں ایک ہزار پال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دے تا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

اہل اہل حنفیہ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہذا جب جنس تلف ہوں تو دھار کرنا جائز ہے، چنانچہ محسب الاسلام سرسبز لکھتے ہیں:

”وإذا اشتري فخرج قنوساً بمرأههم ونقد الثمن ولم تكن القنوس عدد فباع. فباع جائز لأن القنوس أربعة اشياء كالتقود. وقد بناه في حكم تلف في الثمن وسويعاً ووجوبها متأولاً بشرط قباضها في ملك بائعها لبعدها العقد. كما لا بشرط ذلك في الدرر نعم والفتاوى“ (۳)

”اگر کسی شخص نے دھار کر کے بدلے قنوس فریدے، اور اس نے دھارم بائع کو دے دیئے لیکن بائع کے پاس اس وقت قنوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ مگر اس لئے کہ مروجہ کے ثمن کے ثمن میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتري کے لئے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح دھارم اور

(۱) الدرر القنوس، دارالکتاب، جلد ۳، ص ۱۸۴-۱۸۵۔

(۲) الحنفی، اربع قنوس، باب العرف، جلد ۲، ص ۱۶۹۔

(۳) المسقط للسعر حسنی، جلد ۱۳، ص ۲۴۔

دہکار کی بیع کے وقت ان کا ملک غیر ہونا ضروری نہیں۔<sup>(۱)</sup>  
 لہذا اس صورت میں یہ بیع دشمن موجد ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔  
 اور اس معاملے کو ”بیع مسلم“ میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلوں میں ”بیع مسلم“ کو جائز  
 بھی قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ نئے ایسے غیر متقادت عدوی ہیں جو وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے  
 سے متعین ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ امام محمدؒ جو ایک فلسفہ کی بیع دانوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک  
 بھی سکوں میں ”بیع مسلم“ جائز ہے۔<sup>(۲)</sup> اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک ایسی عدوی اشیاء جن میں تقادمت  
 اور کمائیاں فرق نہ ہوں ان میں بھی ”بیع مسلم“ جائز ہے۔<sup>(۳)</sup>  
 البتہ اس عقد کو ”بیع مسلم“ میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا جو  
 ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق ”بیع مسلم“ کے جواز کے لئے لگائی ہیں، جو کتبہ فقہ میں  
 تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

محذون رملہ رب العرفۃ عما یضمون و سلام علی  
 المرسلین والحمد للہ رب العالمین۔



(۱) فتح القدیر، جلد ۵، ص ۳۶۷۔

(۲) المنی: بین قدار، جلد ۲، ص ۳۶۷۔



# کرنسی کی قوت خرید

اور

## ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

”مسئله تغير قيمة العملة ودرعها بقائمة الاسعار“ یہ مقالہ عربی زبان میں ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم نے ”مجمع الفقہ الاسلامی“ کے پانچویں اجلاس (کویت) میں پیش فرمایا جس کا ترجمہ مولانا عبد اللہ یحییٰ صاحب نے کیا ہے۔





بسم اللہ الرحمن الرحیم

## کرنسی کی قوت خرید

اور

### ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشاریے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجودہ دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں۔ گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکون جیسے سونے اور چاندی کے سکون کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے جو حتمی تقابلی قیمت تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور لوگوں کا تعلق پیدا نئی رعایت کے سکون کے ساتھ ہائی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ”قوت خرید“ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہذا پیدا نئی رعایت کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہذا جب بازار میں اشیاء مہنگی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ”قوت خرید“ بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا دار ملک میں ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ ہو جاتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔ اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ کی مختصر تشریح مناسب ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجودہ معاشی اصطلاح میں ”افراط زر“ اسے کہہ جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں ہنگامی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات

کی طلب کی غمخوئی کرنی ہے اور ملک میں بصر اشیاء و خدمات رسد کی کمزوری کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو ہنگامی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بات علم معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور "تقریباً زر" کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت کم ہو کر ازراہی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء و طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو بھاؤ گر جاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ "تقریباً زر" کے وقت ہم کرنسی کے ذریعہ اشیاء صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں، مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں:

مندم ۲۰ کلو

تک ۲۰ کلو

کپڑا ۱۰ میٹر

لیکن "افراط زر" کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں "تقریباً زر" کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے، مثلاً "افراط زر" کے وقت ہم اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے:

مندم ۱۰ کلو

تک ۱۰ کلو

کپڑا ۵ میٹر

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے چودھویں ہیں، اس کی مقدار میں تو کسی واقعہ نہیں ہوئی، لیکن دوسری صورت میں، روپے کی قوت خرید کم ہو گئی ہے نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی بڑھتی ہوئی قوت خرید سے کیا جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کم ہو جاتی ہے اور قوت خرید کم ہونے کے ذریعے اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اسی قوت خرید کے فرق کو ذہن میں معاشیات "کرنسی کی قیمت میں فرق" سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ "افراط زر" کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم "تقریباً زر" کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے "تقریباً زر" کے وقت سو روپے افراط زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ نہ کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں "افراط زر" کے وقت کے سو روپے

”تقریط زر“ کے وقت سود روپے کے مساوی قراہ دیئے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ”تقریط زر“ کے وقت سود روپے قرض لیے تو اب ”مفرط زر“ کے وقت ہر دکاندار کو یہ ہونے مقرض سود روپے ہی دہانی کرے گا یا اس سود روپے کی قیمت گھٹ جائے اور پچاس فیصد قیمت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سود روپے کے دوسرو روپے ادا کرے گا؟

اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ”مفرط زر“ کے وقت ہر دکاندار کو یہ کرتے ہوئے صرف سود روپے دہانی کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے، اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قیمت خرید دہانی کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تناسب کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور ہالی سال کے شروع میں اہم اشیاء کی جو قیمت مانج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت مانج ہو وہ درج کی جاتی ہے۔ اب دونوں نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکال لیتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہو گا اسی تناسب سے قیمتوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سود روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہو گئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہو گئی، جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس کی قیمت گیارہ روپے ہو گئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں۔ اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی بھی جائے گی۔ لہذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الاداء تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے لئے کی جائے گی۔ اس لئے اگر کسی نے سال کے شروع میں سود روپے قرض لیے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو دہانی کرنے ہوں گے۔

بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ مانج بھی ہے، لہذا ہم پھر شری نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

## قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے بلکہ قیمتوں کے اشاریہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے، اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کرے۔ مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لیے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشاریہ میں اس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض میں اس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گپہ رو سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ حلقہ اور بڑے کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دار نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قیمت خرید قرض لینے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قیمت خرید اس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض دار ایک ہزار روپے واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے۔ اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک ہزار روپے کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت یعنی مالیت ہے جو قرض لینے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی تلافی کے لئے ہے جو بونے کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی۔ لہذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلام میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جوامع قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ حلقہ کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو ماننے میں ہیں۔ لہذا اب "مثل" کی تعین کرنی ہے کہ "مثل" سے کیا مراد ہے؟ لہذا بنیادی سوال یہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ماپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے والوں کو ان کے معاملات کا مشہدہ کرنے سے یہ وعدہ واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت

میں مطلوب ہے وہ مقدار اور کمیت جس مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دائرے میں مطلوبہ چیزیں ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گرام بھودا قرض لے اور قرض لینے وقت ایک کلو گرام کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض واپس کرنے کا تو اس وقت ایک کلو گرام کی قیمت ہو روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گرام واپس کرے گا، زیادہ نہیں کرے گا، باوجود یہ کہ ایک کلو گرام کی قیمت پانچ روپے سے آٹھ ہو کر دو روپے ہو گئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں تمام فقہ و محدثین و متاخرین کا اجماع ہے۔ فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گرام واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے نقد ذکر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گرام کے بجائے اب قرض در ذرا حوالی کلو گرام واپس کرے اس لئے کہ ذرا حوالی کلو گرام کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لینے وقت ایک کلو گرام کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس ملکیت اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کمیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض معززات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل غلط بحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں ملکیت اور برابری کوئی معتبر ہے۔ جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں ملکیت مطلوبہ مقدار اور کمیت کی ملکیت ہے قیمت اور مالیت میں ملکیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں مالیت اور اصیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہذا اگر گندم میں ملکیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہے تو نوٹ میں بھی ملکیت مطلوبہ مقدار اور کمیت ہوگی۔ اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تنازعہ لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور قدس ﷺ نے اس مطلوبہ برابری کو ہر افضل کی احادیث میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرمایا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی مٹی جی بھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھنٹیا بھجور کے) دو صاع کو (جڑھیا بھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دو صاع بھجور کو ایک صاع بھجور کے بدلے میں مت بیچو، اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، ماوراء ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو۔<sup>(۱)</sup>

یہ بات حضور ﷺ کو معلوم تھی کہ جو بھجور دو صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس بھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس ﷺ اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ناپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک شخص کو خیر کا عامل (جوڑ کو لاؤ غیر، وصول کرے) کیا کر بھیجا۔ وہ عامل جب واپس آیا تو حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حبیب بھجور (مردہ قسم کی بھجور ہے) پیش کیں۔ حضور ﷺ نے سوال کیا کہ کیا خیر کی تمام بھجور ایسی ہوتی ہے۔ انہوں نے جواب دیا: ہم (اس مردہ بھجور کے) ایک صاع کو (گھنٹیا بھجور کے) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع بھجور کو تین صاع بھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع بھجور (مختلف قسم کی مٹی جی بھجوریں) کو پہلے دو درہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان دو درہم سے حبیب بھجور خرچ کر لو۔<sup>(۲)</sup>

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مسائل درپوش میں جو قماش اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں قماش ہے، قیمت میں قماش اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ حبیب بھجور جمع بھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ بھجور تھی لیکن حضور ﷺ نے بھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں عمدہ اور گھنٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: "مونا سونے کے بدلے میں وزن کر کے بیچو۔ ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو مطلب کرے، تو وہ زیادتی سود ہے۔" اور امام مالکؒ نے یہ حدیث ابن القایم میں نقل کی ہے: "درتہ در دیر

(۱) جامع الاصول لابن حجر، ج ۱ ص ۵۴۶۔

(۲) جامع الاصول، ۵۵۷۱۔

کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچو، ان میں کمی زیادتی جائز نہیں ہے۔" (۱۱)  
صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس  
ﷺ نے فرمایا: "سوئے کو سونے کے بدلے میں، چاندی کو چاندی کے بدلے میں، گہیوں کو گہیوں  
کے بدلے میں، جو جو جسے بدلے میں، گجور کو گجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں ہاتھ  
در ہاتھ بیچو، ہاں! اگر ان اشیاء کی بیچ میں جنس مختلف ہو جائے تو ہر جس طرح چاہو (کمی زیادتی کے  
ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (مقدور احادیث)۔" (۱۲)

ابوداؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا:  
سوئے کو سونے کے بدلے میں (برابر کر کے بیچو) چاہے وہ سونے کا گڑا ہو، پاؤں کا ہوا سا ہو، چاندی کو  
چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر) چاہے وہ چاندی کا گڑا ہو، ذہبا ہوا سا ہو، اور دودھ کی  
(دزن کا ایک پیالہ ہے) گہیوں کو دودھ کے بدلے میں (برابر کر کے بیچ کر) اور دھنی جو کدو دھنی  
بنو کے بدلے میں اور دودھ کی گجور کو دودھ کی گجور کے بدلے میں، دودھ کی نمک کو دودھ کی نمک کے بدلے  
میں (برابر کر کے بیچ کر) ایسی جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو طلب کی، اس نے سوئیا۔ (۱۳)

صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس ﷺ  
نے فرمایا: سوئے کو سونے کے بدلے میں دزن کر کے (بیچ کر) اور دوسری روایت میں ہے کہ سونے  
کو سونے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو تعامل اور  
برابری معتبر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اس سوال پر جو یہ میں قیمت کے تغاوت کا بالکل اہتمام نہیں۔ یہ  
حکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ قرض کا ہو جس میں اصل سود چاندی ہوتا  
ہے اور جس میں جہت میں زیادتی بلکہ زیادتی کے شہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے  
تفاوت کا لحاظ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳۔ اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مسلک ۲ برابری کو واضح کرتی  
ہے۔ سنن ابوداؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بیع میں اذیت پہنچا کرتا تھا، تاں نبھی میں  
دیناروں کے اور پیسہ بھاڑ کر کے اذیت پہنچتا، اور مجھے دینار کے مشتری سے درام لے لیتا، اور نبھی  
درام کے ڈر، پیسہ بھاڑ کر اور مجھے درام کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے درہم اور درہم

کے بدلے دینا وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی درانہم کے بدلے دینا اور دینے والوں کے بدلے درانہم ادا کرتا۔ ایک مرتبہ میں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت آپ ﷺ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے گھر پر تھے۔ میں نے کہا: یا رسول اللہ! ذرا ٹھہریے، میرا ایک سوال ہے: وہ یہ کہ میں مقام طبع میں اؤنس بیچتا ہوں، ابھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں درانہم وصول کرتا ہوں، اور ابھی درانہم کے ذریعہ بیچ کر دیناروں کے بدلے دینا وصول کرتا ہوں، یعنی درانہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے میں درانہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاند کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بجائے کے برابر دے دو، تو میں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔ (۱)

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بیچنے کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیچ دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر درانہم وصول کر لیں، اس روز ذمہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں۔ مثلاً بیچ میں ایک دینار ملے ہو، اور بیچ کے روز ایک دینار کی قیمت اس درانہم میں اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہی تو اس وقت اس کے پاس درانہم تو تھے مگر دینار نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیا، درانہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو یہ درانہم ہی ادا کرے گا۔

یہاں یہ ہے کہ جب حضرت نکر بن عبد اللہ حنفی اور حضرت مسروق غلی بنی ہاشم نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ درانہم واجب ملا تھا، لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، درانہم نہیں تھے، تو حضرت بن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: "وَرَدَّ" کے نسخ کے مطابق ادا کر دو، اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ادائیگی کے روز کی قیمت کا اعتبار ہے، اس روز ذمہ میں واجب ہوئی تھی اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں، اور اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مشیغ اور برابری مستحب ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۳۔ قرآن و سنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ قرض کی دینی بات کے وقت مقدار میں یعنی تسلیت اور برابری شرط ہے، بالکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں، حتیٰ کہ اگر ایک



مجلس نے ایک صانع گندم بطور قرض لی اور یہ شرط طہر کی کہ قرض دار مجھے بغیر پ کے صرف اندازہ اور تخمین سے ایک صانع والہی کرے تو قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ اسوالیہ ربویہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صانع والہی کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بیع مزانہ کو حرام قرار دیا ہے۔ فقہ سرابہ یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار و وزن کے ذریعہ معلوم کی جاسکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے۔ اس وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے اس بیع کو طی الاطلاق حرام قرار دے دیا، ہ لاکہ بعض نکات اندازہ بالکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہذا اسوالیہ ربویہ میں سے بعض کو بعض سے تبادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے وہ یہ کہ دونوں میں تبادلہ علی طور پر مقدار میں برابری کے ذریعہ ہو، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیتوں کے اشاریہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی منسلک کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک حقیقی منسلک پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیتوں کے اشاریہ پر جس میں اشیاء کی قیتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکالا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور انکل عی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیتوں کے اشاریہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جاننا ضروری ہے۔

## ”قیتوں کا اشاریہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت

### کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیتوں کا اشاریہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جاننا ضروری ہے، لہذا قرضوں کے قیتوں کے اشاریہ کے ساتھ خلق کے سلسلے میں ماہرین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں، اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دھات کی ہو یا کاغذی کرنسی ہو، دو اجزاء خود متصور نہیں ہوتی، اس

لئے کہ وہ کرنسی بذات خود تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانچا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کے ذریعہ تکلیف دور کی جاسکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی فائدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ "ع کل اقتصادین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام "اشیاء کی نوکری" (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ "اشیاء کی نوکری" ہے جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔

مثلاً اگر یہ کی ۱۰۰ روپے کا تھوڑا سا ہزار روپے ہے تو دس ہزار روپے اس کی ضمانت دہنی کی ظاہری قیمت ہے، بلکہ وہ یہ دس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرتا ہے

کپڑے	۳۰ کلو
پکڑا	۲۰ میٹر
گوشت	۲۰ کلو
چائے	۵ کلو
دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ	
دو مہینوں کے تعلیمی اخراجات	

مہینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنے کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرین معاشیات "اشیاء کی نوکری" کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ماہانہ مقررہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (یعنی اس مقدار کے ساتھ جو مثال میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اور یہ ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت "اشیاء کی نوکری" میں رائج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلے سے ظہور ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بنا پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرین معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اسٹاک و بیلان

بتاتے ہیں۔

پھر ”اشیاء کی نوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت اہم اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہذا اگر کسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں عوسط تبدیلی کے ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی ہوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے ملحدہ و علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات ”چیز کا وزن“ (Weight of Commodity) کہتا ہے۔ اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ماہ خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا ”وزن“ مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً اگر آپ اپنی تنخواہ کا پچیس فیصد اچھے اکل و حمال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتے ہیں تو کھانے کا وزن سفر اخراجات پر چھ فیصد ہوگا (۵۰)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن سفر اخراجات پر بیس ہوگا (۲۰) وغیرہ۔

کالم ۱	کالم ۲	کالم ۳	کالم ۴	کالم ۵	کالم ۶
اشیاء	اشیاء کا وزن	۱۹۸۰ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۷ء میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۷ء اور ۱۹۸۷ء کے درمیان قیمت کی تبدیلی	اوسط تبدیلی کو اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ
کھانا	۵۰	۳۰ کلو ۵ روپے	۳۰ کلو ۵ روپے	۲۰	۱۰۰
کپڑا	۲۰	دس روپے فی میٹر	تیس روپے فی میٹر	۳۰	۶۰
مکان	۳۰	پانچ سو روپے ایک ماہ کا کرایہ	پندرہ سو روپے ماہانہ کرایہ	۳۰	۱۰۹
					۲۰۵

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اضافہ تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں۔ جو حاصل نکلتا ہے وہ ہر چیز کا اضافہ نکلتا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم "اشیاء کی نوکری" کو صرف نمونہ اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں یعنی نلہ، کپڑا اور مکان۔ پچھلے صفحے کے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ "اشیاء کی نوکری" کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی ارمیانی مدت میں ۲۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اضافہ وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے پھر ہر نلہ، کپڑا، نوکری، کڑی کرکسی کی حقیقی قیمت ہے جو گویا کہ کرکسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کی واقع ہو گئی ہے۔ جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ "اشیاء کی نوکری" جس کا ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا وہ ۱۹۸۷ء میں "نیم" "اشیاء کی نوکری" کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا:

سال	تنخواہ کی ظاہری قیمت	تنخواہ میں زیادتی کا تناسب	تنخواہ کی حقیقی قیمت
۱۹۸۰ء	۵۰۰۰ روپے	۱.۰	۵۰۰۰ روپے
۱۹۸۷ء	۱۰۰۰۰ روپے	۲.۰	۵۰۰۰ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرکسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۷ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

"نہد" اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیٹوں کے شمار یہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی ادائیگی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے، اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لیے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں انکل اور اندازہ اور تحمینہ پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر انکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے:

### ۱۔ اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہوں گی، لہذا ایک شخص کی "اشیاء کی نوکری" دوسرے شخص کی "اشیاء کی نوکری" سے مختلف ہوگی۔ لیکن "اشاریہ" میں درج شدہ "نوکری" صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ "اشاریہ" درست نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ "اشاریہ" میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تحمین سے درج کی جاتی ہیں۔

### ۲۔ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعین میں بھی اندازہ اور انکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صارفین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تحمین ہی سے نکالی جاتی ہے۔

### ۳۔ اشیاء کی قیمت کا تعیین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعین بھی اندازہ اور انکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور "اشاریہ" میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا "اشاریہ" بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط

انداز اور تخمینہ کی کذب و بھولچال کا جائزہ لیا جائے گا۔

بہر حال، مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ”اشارہ“ اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت یاد رکھیں، نیچے اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، چنانچہ اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ آدمی اعداد و شمار کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں مشکل اور اندازہ کی شرط کا شرما جائز نہیں۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی کو قرضوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

## سکون کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسفؒ کا مسلک

بعض اقتصادیین نے قرضوں کے اشاریہ کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو مشکل کرنے کے لئے امام ابو یوسفؒ کے اس قول سے استدلال کیا ہے جس میں مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر ادائیگی کے وقت فلوس کے سکون کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”رضی اللہ عنہ: اذا غلت الفلوس قبل القبض او رخصت، قال ابو يوسف فولى وقال ابى حنيفة غي. ذلك سود وليس له غيرهما ثم رجع ابو يوسف وفان عليه قيمتها من الدرهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض.“

”مسئلی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر فلوس کے سکون کے دام زیادہ ہو جائیں، یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک ہی قول ہے کہ اس واقعہ کو ہم مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام ابو یوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت دراصل کی نسبت سے بڑھ کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔“

پھر حراشی سے ان کا قول نقل کیا ہے:

”رضی اللہ عنہ: غلبت الفلوس على الثمنى: غلت الفلوس او رخصت، فعند الامام الاول (ای ابی حنيفة) والثمنى (ای ابی یوسف) فولا: ليس على غيرهما، وقال الثمنى (ای ابی یوسف) ثابا: عليه قيمتها من الدرهم يوم البيع و القبض، وعليه الثمنى.“

”اور بڑا ذیہ بھی منفعی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل کرتے ہیں: فلوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اور ام اول (یعنی امام ابو یوسفؒ) اور امام حنفی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوں کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام حنفی (یعنی امام ابو یوسفؒ) کا دوسرا قول یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ فلوں کی وہ قیمت واجب الادا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔“

اگے علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

”هَكَذَا فِي الْمَخْبَرِ: وَفِي حِلَالِهِ بِالْعَرَضِ الْمُنْفَى، وَقَدْ نَفَى شَيْخَانِي مَحْرُوفًا، فَحَبِثَ صَرَحَ بِلَاغِ الْفَتْوَى عَلَيْهِ مِنْ كَثِيرٍ مِنْ الْمُصْطَرَفَاتِ، فَحَبِثَ لِي يَحُولُ عَلَيْهِ لَعْنَاهُ وَغَضَاهُ“

”ذخیرہ“ اور ”خلاصہ“ میں بھی اسی طرح ”منفعی“ کی طرف منسوب ہے اور اسی بات کو ہمارے شیخ نے ”عز“ میں بھی اسی طرح نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ بہت سے اہم مقامات میں اسی پر فتویٰ ہے۔ لہذا فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتماد اور ضروری ہے۔“

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اختراعات یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی دو انگلی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی صورت میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کا یہ مسلک ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اس مسلک کا ”قیمتوں کے اشاریہ“ کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ”ذخیرہ“ اور ”تقریباً ذر“ اشاریہ ”اور“ اشاریہ ”اور“ اشاریہ کی بنیاد پر کرنسی کی قیمت متعین کرنا، ذخیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل ہیں، جن کا امام ابو یوسفؒ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہذا جس وقت امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ ”سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے“ ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مفروضہ قیمت ہے جو ”اشاریہ“ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں ”حقیقی قیمت“ (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں فلوں کے نیچے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے،

اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی<sup>(۱)</sup> اور یہ سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور پڑ گاری اور پہنچ کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس ٹکوں کے سنا یک درہم کے مساوی تصور کیے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک ٹکے کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنالیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے بیسویں حصہ کے برابر سمجھا جائے گا۔ جبکہ پہلے درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح ٹکے کی قیمت کم ہو جائے گا اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصہ کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکہ کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا مقررہ اس قدر کے سکہ گنتی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا ادائیگی کے روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: دو مقررہ سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس کے ذمہ واجب ہوئی تھی اور ان سکوں کی قیمت لا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ، شافعی اور حنابلہ کا بھی مشہور مسلک یہی ہے۔<sup>(۲)</sup>

لہذا اگر ایک شخص نے سونے اس وقت قرض لیے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا تو گویا کہ اس نے دس درہم کی قیمت کے برابر سکہ قرض لیے پھر اصطلاح بدل گئی، چنانچہ کہ ایک سکہ ایک درہم کے بیسویں حصہ کے برابر ہو گیا تو اس مسئلے میں مجہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دو صرف سو سکہ ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سو سکہ دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلے میں مجہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قرض دار ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکہ درہم کی بنیاد پر قرض لیے گئے تھے لہذا

(۱) علامہ ابن عابدینؒ ایک دوسرے مسئلے میں فرماتے ہیں: "وَمِلَّ حِلْبِ اَيْضًا نَعْبِرُ مِنْهُ بِالْفِلَا، وَالْمَخْصُ ذَلِہِ اِنَّمَا يَطْلُقُ اِنْ كَانَتْ حِلْبَةُ قَدِيسٍ مُّتَعَمَّرَةً." (۲) دیکھئے: محیۃ القلوب، ۹۰، زرکانی علی التلخیص، ۵۷، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳



مندرجہ بالا مثال میں اگر کسی شخص نے سو سکے قرض لیے تھے تو اب وہ دوسو سکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریڑ گاری ہے تو جس شخص نے سو سکے قرض لیے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریڑ گاری قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریڑ گاری دوسو سکے ہو گئی اس لئے قرض وار پر دوسو سکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء فلوں کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا درہم و دنانیر سے کوئی تعلق نہیں لہذا اگر کسی شخص نے فلوں کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان فلوں کی قیمت درہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ فلوں کو درہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریڑ گاری قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک فلوں کو قرض لیتے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ فلوں درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لیے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو فلوں کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو فلوں کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان فلوں کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا۔ جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہوگا۔ لہذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چونسٹواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لیے تھے تو کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟ (۱) ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریڑ گاری بطور قرض لی تھی، لہذا اب وہ ایک روپے کی

(۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد نئے پیسے جاری کیے اور وہ نئے سو پیسے ایک روپے کے مساوی قرار دیے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جاری رہے۔ لہذا یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جاری نہیں کیے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپے کے مساوی تصور کیے جائیں گے۔ تو اس صورت میں یہ مثال ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

بڑا گاری بنی داپس کر سہ گا اور اب دوا بڑا گاری سو پیسے ہیں۔

معمول یہ ہے کہ امام ابو یوسف کا مذکور بالا قول ایسے قلوں کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے قس کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ قلوں اس قس کے لئے بطور اجزاء اور دوا بڑا گاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجود کرنسیوں کا تعلق ہے، قس کا کسی دوسرے قس کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی نوٹ کسی قس کے لئے بطور دوا بڑا گاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی قس ہیں۔

اس کے علاوہ قلوں کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ قسوں قس کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، اختلاف موجود کرنسیوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی ”حقیقی قیمت“ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت، اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجود کرنسیوں کو قلوں پر قیاس کرنا درست نہیں۔

### کرنسی کی مشیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے اندھ کھبے کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ فرض کی دایہ میں اصل اور برابری ضروری ہے، لیکن مشیت اور برابری کے معین میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مشیت کا عرف میں اعتبار ہے، شریعت کو بھی اسی مشیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشداریہ کی بنیاد پر نکالی گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی فرض کی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے، قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے جب اس مسئلہ میں نفس موجود نہ ہو اور ہم بھیہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام خصوصیات جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے مشیت کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدار میں مشیت کا اعتبار ہے، قیمت میں مشیت اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہذا اس مسئلہ میں مشیت کی تعیین میں عرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ ”حقیقی قیمت“ کو قرضوں کے ”اصل“ قرار دینے کا شور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف نام کہا جاسکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر ممالک قرضوں کو

زخوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریہ سے قطعی نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند ممالک ہی میں رائج ہو سکا ہے۔ مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام ممالک کے مقابلے میں ان ممالک کی نسبت بہت معمولی ہے۔

پھر ان معدودے چند ممالک نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصادیات میں بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ تین سو سو اور انٹرنیٹ کی کہتے ہیں۔

”قیمتوں کے اثر دینے کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا نقص ہے جس کا حصول ممکن نہیں ہے۔“

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ دوسرے زمین پر کوئی ملک مینا نہیں پائیں گے جس نے بیگوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ”شاریہ“ کے ساتھ وابستہ کر دیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ”فرما دز“ زیادہ نہ ہو۔ ”برازیل“ نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اثر دینے کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے۔ یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اثر دینے کو سب سے زیادہ مستعمل کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بیگوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا۔ اس نے کم از کم غرض نے جو دولت ایک عرصے تک رکھوائی، تو بیگ اس نہایت کی دلیلی اور اس کے وقت اسی قدر رقوم واپس کرے گا، جتنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے ”شاریہ“ میں قیمتیں دو گنی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی ”حقیقی قیمت“ کو منسلک اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں سمجھا جاتا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو ”فرما دز“ کے نقصان سے بچنے کے لئے ”حقیقی قیمت“ کو بطور اختیار کے استعمال کر رہے ہیں۔

اسم دیتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشیین جو قرضوں کی ادائیگی میں ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو تسلیم کرتے ہیں، وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان ”قرضوں“ کی ادائیگی میں جاری نہیں کرتے، جو قرضے ایسے انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کر رہے ہیں، جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پہنے، ورنے کی ذاتی ضروریات پوری کر سکے تو ان معاشیوں کے نزدیک بھی اس قسم کے قرضوں کو قیمتوں کے اثر دینے کے ساتھ جوڑ دینا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو صرف ”سریہ کاری

کے قرضے ”میں جاری کر۔ تے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ ”مرئی قرضوں“ میں ”حقیقی قیمت“ معتبر نہیں ہے؟ تو اگر ”مرئی قرضوں“ میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر ”سرمایہ کاری کے قرضوں“ میں کیوں اعتبار کی بات ہے؟ اس لئے کہ ”علیحدہ طور پر بری“ تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشین ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کی ”انفریڈاز“ کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن ”تقریباً زر“ کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد ”حقیقی قیمت“ کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض اپنے ہیں تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے قرض کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو جاری کریں تو ”تقریباً زر“ کے سبب جو نقصان لاحق ہوگا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنے پیسہ بینک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دہائی ہے کہ ”حقیقی قیمت“ کا نظریہ ایسے علمی نظریہ نہیں ہے جو پختہ بنیادوں پر قائم ہو۔ بلکہ وہی نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف ”انفریڈاز“ کے نقصان کے مقابلے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سود کی جہد پر قائم ہو، لیکن ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسے حقیقت نگر یہ ہے، خوشحالی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام اراکان بشمول علماء و معاشین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کی شریعتاً اسناد میں کوئی گنجائش نہ ہو۔ جو انہیں ہے۔

اسی طرح خاص ایسے موضوع پر ہونے والے سمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بینک، جدو اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شہباز ۱۴۰۷ء میں منعقد کیا تھا۔ اس سمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ دو قراردادوں میں پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے:

## قرارداد

(۱) "کرنسی نوٹ" تمام معاملات (مثلاً اس میں سود جاری ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع مسلم اور مضاربیت اور شرکت وغیرہ کے میں الحال بننے) میں نقدین یعنی وراثت اور دائرہ کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسف کا یہ قول کہ اگر سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے تو اس صورت میں قرض کی واپسی اور انہی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکوں کی قیمت واپسی کرنا ضروری ہے، ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا مستند ہونا متعلق علیہ ہے۔

(۲) سیمینار میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مشیت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے، وہ شرعی ضمنی اور فقہی ضمنی دونوں، ناپ اور ہند میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث احوال برابری کے جدول کے وقت عمدہ اور گھٹیا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور ان پر اُمت کا اجماع ہے، اہ! اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں حمایت شدہ دیونا چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور کہ عقدین عقد بیع یا عقد قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقد بیع، عقد قرض کر رہے ہیں، کسی سامان کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ظہرائیں کہ دیونا انہی کے وقت اس سامان کی قیمت موجود کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال اگرچہ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ: میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دیتا ہوں کہ "قرضوں کے قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ رابطہ" کا نظریہ اب حزنزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصاد بین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جا رہی ہے اور اقتصاد بین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو "افراط زر" کا علان بھی نہیں سمجھتی، بلکہ اس کو ایک بے ہوش اور من کرنے والی دوا خیال کرتے ہیں، جو بیمار کو چھپا تو جیتی ہے لیکن اس کو زائل

نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ ”افراط زر“ کی بیماری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ساتھ دیتا ہے۔ اور خود اس بے ہوش کرنے والی دوائی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات طرہ ہیں، اور انہی نقصانات کی وجہ سے بعض ممالک مثلاً فرانس نے اس کو بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے، اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

### اُجرتوں کا قیمتوں کے اشاریہ سے ربط و تعلق

جہاں تک اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کا مسئلہ ہے، تو سب تک اُجرت قرض نہیں جائے، اس وقت تک اس کا حکم ”قرضوں کے ربط“ سے مختلف ہوگا۔ البتہ اُجرت اگر قرض نہ جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ”قرضوں کے ربط“ کا حکم ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ”اُجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط“ کی نئی صورتیں ممکن ہیں:

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اُجرتیں اور تنخواہیں نوٹوں کے ذریعہ ملے ہو جائیں گی، حتیٰ اُجرت یا تنخواہ دی جائے گی، اور حقائق میں یعنی مالک اور مزدور کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشاریہ کی زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ماہوار تنخواہ پر ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ماہ تین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور دو میان سال میں قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی کے تناسب کو نہیں دیکھا جائے گا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہو گا تو اس وقت قیمتوں کے اشاریہ کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کس تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشاریہ میں پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ممالک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے، اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں طریق اُجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی یا منقص ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب

اگرچہ عقد کے وقت تو فریقین کے عمر میں نہیں ہوتا، مگر وہ پانہ معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تھا وہ مرفوع ہو گیا۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس عقد چارہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲۔ اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعیین دونوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ مالک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کی زد سے مہینہ کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور بڑھ کر ہوگی۔

مثلاً زیہ نے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ زیہ عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کا غلط کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اشاریہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو اب زیہ مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس (۱۰۲۰) روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے تو اب یہ تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہذا اگر مالک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی مالک کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب ہوں گے، قیمتوں کے اشاریہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد (۱۰٪) کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکتا کہ چونکہ قیمتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دینی چاہئے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت حق انہی کے اتفاق سے اجرت کے بارے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے اور صرف اس کی یقین کے لئے قیمتوں کے اشاریہ کو یہ نظر رکھا جائے گا لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشاریہ کا کام مکمل ہو چکا، اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ ممکن اجرت مالک کے ذمہ قرض ہو گئی، جس میں اتنا اضافہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کی واقع ہو سکتی ہے، قیمتوں کے اشاریہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے بشرطیکہ قیوتوں کا اثنا دہ ہوا اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو ابھی طرح معلوم ہوتا کہ بعد میں اسلامی کی بناء پر آجک میں بھگوان ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیوتوں کے اشاریہ کے اعتبار سے مینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ مالک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہذا اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت بھگوانے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اجرت یہ بتائی کہ مینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ مالک کے ذمہ دار کرنی واجب ہوگی۔ جب مینے کے آخر میں دیکھا تو دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

سورہ - اجرتوں کے قیوتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ مے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت مالک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقد چارہ میں مے ہوئی ہے۔ لیکن مالک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیوتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہوگا اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر ملازم رکھ اور دونوں کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن مالک پر یہ ضروری ہوگا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا، اس دن قیوتوں کے اشاریہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہوگا اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کرے گا۔ لہذا مالک نے اگر یہ اجرت مینے کے آخری دن اس کی اور اس روز قیوتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے آٹھ ہزار اور دس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر مالک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیوتوں کے اشاریہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب مالک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے ادا کرے گا۔

میری رائے میں اس کا شرعی حکم "قرضوں کے قیوتوں کے اشاریہ کے ساتھ ربط" کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔



تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشارہ یہ ہے صرف متعلق اجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشارہ یہ کہ بیاد پر جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشارہ یہ کام ختم ہو چکا۔ اس پر ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت مالک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے مالک جب بھی ادا کرے۔

تخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک ہزار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر مالک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشارہ کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہذا اس تیسری صورت کا بھی وہی حکم جواز کا حکم ہو گیا جو قرضوں کے اشارہ کے ساتھ رہا کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اجرت کی تعیین میں اشارہ یا پانچواں چیز اگر وہ ہے کہ جس وقت آپ چاہیں نرخ نامہ کے ذریعہ اجرت متعین کر کے ادا کر دیں، اس لئے کہ اجرت کی تعیین عقد اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے، یا دوسرے کسی خاص وقت کے اندر اور اس کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اس تعیین کے بعد اجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہذا اگر اجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح ہمیشہ کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے، اس صورت میں تو اجرت مجہول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدار پر اس کی تعیین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جہالت عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔





## برآمدات کے شرعی احکام

مذکورہ مقالہ درحقیقت ایک خطاب ہے جو حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی نے "مسئرفار  
اسلامک انکوائریز" چومسجد بیت المنورہ کراچی کے تحت "برآمدات" کے موضوع پر ہونے  
والے ایک سیمینار میں فرمایا، جس کو مولانا عبداللہ میمن صاحب نے ٹیپ ویکارڈز کی مدد سے ضبط کیا۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## برآمدات کے شرعی احکام

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا  
ومولانا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى كل من  
تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد

آج کا یہ سیمینار خالص طور پر برآمدات (یکسپورٹ) کے موضوع پر منعقد کیا جا رہا ہے اور  
یہ سیمینار اپنے موضوع پر پہلا سیمینار ہے۔ لہذا اس سیمینار کے منعقد کرنے کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ  
اس میں برآمدات کے بارے میں شرعی مسائل اور احکام کو بیان کریں۔

### بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین

سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ”برآمد یا یکسپورٹ“ میں بیع منعقد ہونے کے وقت کا تعین شرعی  
نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے، اور قانونی نقطہ نظر سے بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے  
جس میں بیع (عمل) حلاً منعقد ہو جاتی ہے؟ اور وہ پوائنٹ آف ٹائم کیا ہے جس میں ضمان (درمک)  
ایکسپورٹر سے ایمپورٹر کی طرف منتقل (پاس ان) ہو جاتا ہے؟ اس وقت کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ  
بہت سے قانونی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے، اور بہت سے شرعی مسائل پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔  
لہذا پوائنٹ آف ٹائم کے تعین کے لئے دو چیزوں کے درمیان ایک واضح فرق ذہن میں رکھنا انتہائی  
ضروری ہے۔

### ”بیع“ اور ”وعدہ بیع“ کے درمیان فرق

”بیع“ (عمل) اور ”وعدہ بیع“ (ایکریمنٹ ٹو سیل) دونوں کے درمیان فرق کا ذہن میں  
رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ”برآمد“ کے مسائل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ شریعت میں بھی

”بیع“ ”طلہ“ چیز ہے اور ”وعدہ بیع“ ”طلہ“ چیز ہے، اور قانون کے اعتبار سے بھی ”سئل“ (Sale) اور چیز ہے اور ”انگریز بیسٹ نو سیل“ ”طلہ“ چیز ہے۔ ”رج کل عام پول چال میں“ ”کنٹریکٹ“ (Contract) معاہدہ کا جو لفظ بولا جاتا ہے، اس کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لئے ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) سئل (بیع) کا بھی ہو سکتا ہے اور ”انگریز بیسٹ نو سیل“ کا بھی ”کنٹریکٹ“ (معاہدہ) ہو سکتا ہے، لیکن دونوں ”کنٹریکٹس“ (معاہدوں) میں بڑا فرق ہوتا ہے، اور یہ فرق ”شریعت“ اور ”قانون“ دونوں میں الگ الگ طریقے سے متعین کیا گیا ہے۔ اس فرق کو کم ضروری ہے۔

### پہلا فرق

پہلا فرق یہ ہے کہ جب ”انگریز بیسٹ نو سیل“ (وعدہ بیع) کیا جاتا ہے تو جو سامان فروخت کیا گیا ہے اس کا ”ٹائٹل“ (حق ملکیت) خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جب تک کہ ”بیع“ ”اھتیقہ“ وجود میں نہ آ جائے۔ بلکہ صرف اتنا ہوتا ہے کہ دونوں پارٹیاں آپس میں انگری (وعدہ) کرتی ہیں، یعنی بائع (سئل) کہتا ہے کہ میں سامان خرید رکھوں یا کروں گا، اور خریدار کہتا ہے کہ میں قیمت اور کروں گا۔ لیکن محض اس انگری بیسٹ کے نتیجے میں دونوں کی ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

### دوسرا فرق

دوسرا فرق یہ ہے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جب کسی چیز کی ”سئل“ (بیع) ہو جاتی ہے تو اس سئل کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، بلکہ عام حالات میں اس کا ریسک (ضمان، خطرہ) بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، حشام میں نے ایک شیپ ریکارڈر خرید لیا، اور ابھی یہ شیپ ریکارڈر بائع (سئل) ہی کے قبضے میں رہے۔ لیکن اس شیپ ریکارڈر کی بیع ہو چکی اور اس بیع کے نتیجے میں اس کی ملکیت میری طرف منتقل ہو گئی تو اس صورت میں موجودہ قانون کے اعتبار سے اس شیپ ریکارڈر کا ریسک (ضمان) بھی میری طرف منتقل ہو چکا ہے۔ اب اگر سئل (بائع) کے قبضے میں وہ نہ رہے ہو جو بے لیا چوری ہو جائے، یا خراب ہو جائے تو نقصان میرا ہو گا، بائع کا نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ موجودہ قانون میرے ریسک (ضمان، خطرہ) کی منتقلی قبضے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ جیسے ہی ملکیت منتقل ہوئی، ریسک (ضمان) بھی منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اسلامی قانون میں یہ صورت نہیں ہے۔ بلکہ اسلامی قانون میں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے ٹائٹل اور ملکیت کا منتقل ہونا، اور دوسرا ہے اس کا ریسک اور ضمان منتقل ہونا۔ اسلامی شریعت کا حکم یہ ہے کہ صرف بیع ہو جانے اور ملکیت منتقل ہونے سے ریسک

(ضمان، غلطی) منتقل نہیں ہوتا، جب تک اس پر خریدار کا قبضہ نہ ہو جائے، لہذا جب تک اس شیپ ریکارڈز کو میں اپنے قبضے میں نہ لے لوں، یا میرا ویل اور ٹائمڈ اس پر قبضہ نہ کر لے، وہ ہے دو قبضہ حقیقی ہو، یا معنی ہو، اس وقت تک اس کا ضمان میری طرف منتقل نہیں ہوگا۔ موجودہ قانون اور شرعی قانون میں یہ فرق ہے۔

## تیسرا فرق

تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر ابھی تک کسی چیز کا "دعویٰ" تھا "ہوا ہے" اور حقیقی بیچ ابھی تک نہیں ہوئی، اس "دعویٰ" کے بعد بائع وہ چیز کسی اور کو فروخت کر دے تو کہہ جائے گا کہ اس نے ۲ اخلاقی اعتبار سے اچھا نہیں کیا۔ لیکن قانونی اعتبار سے یہ بیچ درست سمجھی جائے گی، اور خریدار اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ مثلاً میں نے یہ معاہدہ کر لیا کہ میں یہ شیپ ریکارڈز خالد سے خریدوں گا، اور ابھی صرف معاہدہ ہوا، حقیقی بیچ نہیں ہوئی۔ اس کے بعد خالد نے وہ شیپ ریکارڈز میرے بجائے زید کو فروخت کر دیا تو اب یہ کہا جائے گا کہ خالد نے ایک معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اخلاقی اعتبار سے اس نے اچھا نہیں کیا، لیکن قانونی اعتبار سے زید اس شیپ ریکارڈز کا مالک بن گیا۔ اب میرے لئے زید کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ یہ شیپ ریکارڈز میرا تھا، تم نے کیوں خرید لیا۔ البتہ مجھے خالد کو صرف یہ کہنے کا حق ہے کہ تم نے مجھ سے بیچ کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب تم نے یہ شیپ ریکارڈز زید کو فروخت کر کے اس وعدہ کی خلاف ورزی کی، اور اس کے نتیجے میں میرا یہ نقصان ہوا، لہذا یہ نقصان ادا کرو۔ اس سے زیادہ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم وہ شیپ ریکارڈز بھی زید سے والیں گے کہ میرے حوالے کرو۔ لیکن اگر حقیقی بیچ ہو جاتی، اس کے بعد خالد زید کو وہ شیپ ریکارڈز فروخت کر دیتا تو پھر مجھے یہ دعویٰ کرنے کا حق تھا کہ چونکہ بیچ ہو چکی ہے، اس لئے یہ شیپ ریکارڈز میرے حوالے کرو، اور دوسری بیچ کا عہدہ ہو جائی۔

## چوتھا فرق

"سلی" اور "ایگریمنٹ ٹو سلی" میں چوتھا فرق یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی چیز کی ابھی حقیقی بیچ نہیں ہوئی، بلکہ صرف یہ معاہدہ ہوا ہے کہ تم مجھے یہ چیز فروخت کر دو گے، اس دوران اگر بائع نے دیوالیہ (مظنن) ہو جائے تو خریدار یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں چیز چونکہ میں خرید چکا ہوں، لہذا یہ چیز مجھے دے دی جائے، بلکہ وہ چیز بہ دستور بائع کی ملکیت ہوگی اور منظم دہلیہ اس چیز کو بھی دوسرے سالان کے ساتھ فروخت کر کے بائع کے قریبی ادا کیے جائیں گے۔ لیکن اگر حقیقی بیچ ہو چکی تھی تو اس صورت میں خریدار

دوسرا مال اپنے قبضے میں لے سکا ہے جس کی بچ پہلے ہی ہو چکی ہے۔ یہ فرق شرعی احکام میں بھی ہے، اور موجودہ قانون میں بھی یہ فرق موجود ہے۔

یہ چند بنیادی فرق ہیں جو ”بیع اور بعدہ بیع“ کے اندر پائے جاسکتے ہیں۔ انہی بنیادی فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ہم ”ایکسپورٹ“ کا شرعی جائزہ دیتے ہیں۔

### آرڈر موصول ہونے کے وقت مال کی کیفیت

جب ہم کوئی سامان ایکسپورٹ کرتے ہیں تو پہلے ہمیں حیران ملک سے ”ایمپورٹر“ کی طرف سے کیا آرڈر وصول ہوتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ آرڈر موصول ہونے کے وقت ہمارے پاس دو سامان موجود نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات وہ سامان یا تو ہمیں اپنے کارخانے میں تیار کرنا پڑتا ہے، کبھی دوسروں سے تیار کرنا پڑتا ہے، اور کبھی بازار سے خریدنا پڑتا ہے، ہمارے بعض اوقات دوسرا مال پہلے سے ہمارے پاس موجود ہوتا ہے۔

### اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود ہے

اگر وہ سامان ہمارے پاس پہلے سے تیار موجود ہے تو اس صورت میں ہمیں ”ایمپورٹر“ کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی وقت ”سیل“ کر سکتے ہیں اور اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے یہ سامان تمہیں فروخت کیا۔ اور اس نے وہ سامان خرید لیا۔ اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

### اگر آرڈر موصول ہونے کے وقت مال موجود نہیں ہے

لیکن اگر وہ سامان پہلے سے ہمارے پاس تیار موجود نہیں ہے، بلکہ وہ سامان یا تو خود تیار کرنا ہے، یا دوسرے سے تیار کرنا ہے، یا وہ سامان کسی دوسرے خریدنے والے کو اس صورت میں موجود اقداروں کے لحاظ سے اس سامان کی قیمتیں طے کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لئے کہ موجودہ قانون کے اعتبار سے جس چیز کو ہم فروخت کر رہے ہیں، اس کا وجود میں ہونا یا اپنی ملکیت میں ہونا، یا قبضے میں ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قانونی اعتبار سے ”کارورڈ سیل“ میں کوئی قباحت نہیں۔ لیکن شرعی احکام کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو آپ فروخت کر رہے ہیں، وہ وجود میں آچکی ہو، اور وہ چیز ”سیل“ (بیع) کی ملکیت میں ہو، اور اس کے قبضے میں بھی ہو، البتہ چاہے اس پر عقلی قبضہ ہو، یا محکی و



عمرانی قبضہ ہو۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک چیز ہمارے پاس موجود نہیں ہے، اور اس چیز کا آرڈر ہمارے پاس آیا ہے، تو اب اس صورت میں ہم اس سے کیا معاملہ کریں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں ہم اس آرڈر دینے والے کے ساتھ ”سیل“ (بیچ) کا معاملہ نہیں کریں گے، بلکہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (دھڑ بیچ) کا معاملہ کریں گے، اور اس صورت میں ان شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا جن کا ذکر اوپر تفصیل سے آگیا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب ہمارے پاس کسی دوسرے ملک سے ایسی چیز کا آرڈر آیا جو ہمارے پاس موجود نہیں ہے، لہذا ہم نے آرڈر دینے والی پارٹی کے ساتھ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (دھڑ بیچ) کر لیا تو یہ ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ ”حقیقی سیل“ میں کس وقت تبدیل ہوگا؟ اور کس سرطلے پر ہم یہ نہیں گے کہ اب ”سیل“ (بیچ) ہوگئی، اور ”ملکیت“ خریدار کی طرف منتقل ہوگئی؟ اور اس کا ”رہنہ“ (خطرہ، ضمان) خریدار کی طرف منتقل ہوگیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ”ایگریمنٹ ٹو سیل“ (دھڑ بیچ) کے بعد ہم نے آرڈر کا سامان بازار سے خرید لیا، یا وہ سامان خود تیار کر لیا، یا کسی اور سے تیار کر لیا، اور اب وہ سامان ہمارے قبضے میں آگیا، اور اس سرطلے میں ہے کہ ہم وہ سامان ”اپورٹ“ کو بیچ دیں، اور اس کو جہاز پر چڑھا دیں، اس وقت ”حقیقی سیل“ کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جس وقت وہ تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم ایک جدید ”آفر“ (ایجاب) کریں۔ یہ آفر چاہے لون کے ذریعہ ہو، یا ٹیکس کے ذریعہ ہو، یا ٹیکس کے ذریعہ ہو، یا کسی اور ذریعہ سے ہو، اور خریدار اس آفر کو قبول کرے، اس وقت حقیقی سیل منعقد ہو جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بعض اوقات ایجاب و قبول کے بغیر بعض چیز لینے اور دینے سے بھی حقیقی بیع منعقد ہو جاتی ہے، جس کو ”بیع قاضی“ کہا جاتا ہے۔ چونکہ پہلے سے خریدار کے ساتھ ”دھڑ بیچ“ کا معاملہ ہو چکا ہے، اور جب وہ سامان تیار ہو کر ہمارے قبضے میں آگیا، اس وقت ہم نے خریدار (اپورٹ) کی طرف روانہ کر دیا تو جس وقت ہم وہ سامان ”فیننگ کمپنی“ کے حوالے کر دیں گے، تو یہ حوالہ کر دینا بیع قاضی کے طور پر ایجاب و قبول سمجھا جائے گا اور اس وقت ”بیع“ منعقد ہو جائے گی۔ اور ”بیع“ منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ اس سامان پر قبضہ بھی خریدار کا ہو گیا۔ (اس لئے کہ ”فیننگ کمپنی“ بحیثیت خریدار کے دکن کے اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) لہذا اس سامان کا ”بھان“ (رہنہ) بھی خریدار (اپورٹ) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیع کے وقت سامان تیار ہونے کے پاس موجود ہے تو اس صورت میں فوراً اسی وقت ”بیع“ منعقد ہو جائے گی، اور اگر سامان اس وقت موجود نہیں تھا، بلکہ بعد میں تیار کیا گیا تو

جس وقت "ایکسپورٹ" (بائع) کو سامان "شپنگ کنبی" کے حوالے کر دیا جائے گا، اس وقت حقیقی بیع منعقد ہو جائے گی۔ گویا کہ بیع منعقد ہونے کے لئے یہ "پوائنٹ آف ڈیولپمنٹ" ہے۔

## مال کا ریسک کب منتقل ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ وہ ملحقہ پر اس سامان کے "شپمنٹ" (سامان کو جہاز کے ذریعہ اپورٹ کی طرف منتقل کرنے) کے تین طریقے ہوتے ہیں۔ پہلا طریقہ "ایف۔ او۔ بی۔" (F.O.B) اور دوسرا طریقہ "C. and F." تیسرا طریقہ "C.I.F" ہوتا ہے۔

پہلے طریقے میں "ایکسپورٹ" کی طرف یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ سامان جہاز پر روانہ کر دے، آگے اس کا کرایہ اور دوسرے مصارف خود "ایمپورٹ" ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں "شپنگ کنبی" اپورٹ کی ایکٹ ہوتی ہے۔ لہذا جس وقت شپنگ کنبی اس سامان کی ذمہ داری (بند) لے لے گی تو اس کا بند "ایمپورٹ" کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ اور اس سامان کا "ریسک" (مضرت) اسی وقت اپورٹ (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر دوسرے طریقے یعنی C. and F. کے طریقے سے مال روانہ کیا تو اس صورت میں اس سامان کو بیچنے کا کرایہ "ایکسپورٹ" (بائع) ادا کرتا ہے۔ اس صورت میں نہ جہاز کے دوسرے تو موجود "عرف" یہ ہے کہ ایڈوائس کی صورت میں بھی "شپنگ کنبی" کو اپورٹ (خریدار) ہی کا ایکٹ سمجھا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شریعت کے اعتبار سے اس کا کیا حکم ہے؟ تو ہم نے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے علماء کرام کی ایک مجلس منعقد کی تھی۔ اس مجلس میں بھی بحث و مباحثہ کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس "عرف" میں شرعاً کوئی حرج نہیں، یعنی اس دوسرے طریقے میں بھی جب کرایہ "ایکسپورٹ" ادا کر رہا ہے، شپنگ کنبی ہی کو "ایمپورٹ" کا ایکٹ سمجھا جائے، لہذا جس وقت "ایکسپورٹ" نے وہ سامان شپنگ کنبی کے حوالہ کر دیا، اسی وقت اس سامان کا مضرت (ریسک) اپورٹ (خریدار) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اگر تیسرے طریقے کے ذریعہ ہو تو چونکہ تیسرا طریقہ بھی دوسرے طریقے کی طرح ہے، صرف تا فرق یہ ہے کہ اس میں ایکسپورٹ، ایمپورٹ کے لئے مال کا بیمہ کرتا ہے اور اس بیمہ کا فائدہ بھی ایمپورٹ کو حاصل ہوتا ہے، ایکسپورٹ بیمہ کرانے اور مال جہاز پر چڑ جانے کے بعد نہ دفع ہو جاتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی دوسرے طریقے کی طرح ہوگا۔ گویا عرف عام کی وجہ سے C.I.F، C. and F. اور F.O.B تینوں طریقوں میں شپمنٹ کے بعد مال کا ریسک اپورٹ کی طرف شرعاً منتقل ہو جاتا ہے۔

## انگریز منسٹ ٹو سیل کی تکمیل نہ کرنا

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ”اپورٹز“ اور ”ایکسپورٹز“ کے درمیان ”انگریز منسٹ ٹو سیل“ (دعویٰ صحیح) ہوا ہے، اور ابھی حقیقی بیع نہیں ہوئی، اس صورت میں اگر ”ایکسپورٹز“ اس وعدہ کو پورا نہ کرے اور اس وعدہ کو پورا کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں ”اپورٹز“ کسی قسم کی چارہ جوئی کر سکتا ہے یا نہیں؟ ”ایکسپورٹز“ تو اپنا وعدہ پورا کر رہا ہے، لیکن ”اپورٹز“ اس سامان کو بینے سے اٹھ کر دے، اور اس وعدے کی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں ”ایکسپورٹز“ کیا چارہ جوئی کر سکتا ہے؟ موجودہ قانون میں یہ بات ہے کہ ”انگریز منسٹ ٹو سیل“ (دعویٰ صحیح) کی خلاف ورزی کی صورت میں کسی بھی دوسرے فریق کو بچنے والے حقیقی نقصانات کا دعویٰ کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ نقصانات کی تلافی نہ کرے تو اس کے خلاف مقدمہ کیا جاسکتا ہے۔ لیکن شرعی نقطہ نظر سے ”انگریز منسٹ ٹو سیل“ چونکہ ایک وعدہ ہے، اور وعدہ کو پورا کرنا شرعی اور اخلاقی فریضہ ہے، وعدہ کرنے والے کو چاہئے کہ وہ اس وعدہ کو پورا کرے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے وعدے کو پورا نہ کرے تو اس کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ شخص گناہ گار ہوگا، لیکن دنیا کے اندر اس سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، نہ اس پر دباؤ ڈالا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال ”مکتبی“ ہے۔ یہ ”مکتبی“ ایک وعدہ نکالتا ہے، اور ”کھاج“ ایک حقیقی معاملہ ہے۔ اب اگر ایک شخص نے ”مکتبی“ کر لی، لیکن بعد میں اس نے کھاج کرنے سے انکار کر دیا تو ایسا شخص گناہ گار ہے۔ اس نے وعدہ خلافی کے گناہ کا ارتکاب کیا۔ اخلاقی اعتبار سے اس نے ایک بہت برا کام کیا، اور معاشرے میں اس کو بدنامی لگاؤ سے دیکھا جائے گا۔ لیکن اس کے خلاف عدالت میں یہ مقدمہ دائر نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے کھاج کرنے کا وعدہ کیا تھا اور اب یہ اس وعدہ سے مکر گیا ہے، چند عدالت کے ذریعہ اس کو کھاج پر اور اس وعدہ کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ عدالت میں یہ مقدمہ نہیں چلایا جاسکتا، لہذا عام عدالت میں وعدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عدالت کے ذریعہ زبردستی پورا نہیں کرایا جاسکتا۔

لیکن تجارت میں چونکہ وعدے کی بڑی اہمیت ہوتی ہے، اور نہ تجارتی دنیا پر بعض ملاقات بہت سے ایسے اقدامات کر لیتا ہے جس پر اس کے پیسے بھی خرچ ہوتے ہیں، اور عنت بھی خرچ ہوتی ہے، اب اگر وعدہ کرنے والا بعد میں یہ کہہ دے کہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کرتا تو اس صورت میں دوسرے آدمی کا شدید نقصان واقع ہو سکتا ہے، اس لئے بعض فقہاء کرام نے اس کی اجازت دی ہے کہ ”زعمو“ کو عدالت کے ذریعہ بھی زبردستی پورا کرایا جاسکتا ہے۔ اور عدالت اس کو دباؤ توں پر مجبور کر

سکتی ہے، ایک یہ کہ یا تو وہ اپنا وعدہ پورا کرے۔ مثلاً اگر سامان بیچنے کا وعدہ کیا ہے تو وہ سامان بیچے، اور اگر سامان خریدنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کو خریدے۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ شخص کسی وجہ سے اپنے اس وعدے کو پورا کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں بعض فقہاء نے اس سے "نقصان" (ڈیکم) (Damage) وصول کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔

### وعدہ خلافی کی وجہ سے نقصان کی تفصیل

لیکن آج کل تجارت کے اندر نقصان (ڈیمبجر) کا جو تصور ہے، اس میں اور شرعی اعتبار سے جس نقصان کے وصول کرنے کی بعض فقہاء نے اجازت دی ہے، ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ آج کل کے عدالتی نظام میں جن "نقصانات" (ڈیمبجر) کو وصول کرنے کی اجازت اور معافی ملتی ہوئی ہے، اس کی بنیاد متوقع نفع "اپر چوٹینی کاسٹ" پر ہوتی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ میں نے ایک شخص سے یہ وعدہ کر لیا کہ میں یہ سامان تم کو فروخت کروں گا۔ اس نے وعدہ کر لیا کہ یہ سامان خرید لوں گا، لیکن بعد میں اس نے خریدنے سے انکار کر دیا۔ اگر وہ مجھ سے وعدہ سامان خرید لیتا تو اس صورت میں مجھے کتنا نفع ہوتا، اور اس کے نہ خریدنے کی صورت میں مجھے کتنا نقصان ہوا، اس لئے کہ وہ سامان مجھے تیسرے شخص کو کم دام میں فروخت کرنا پڑا۔ اب قیمتوں کے درمیان فرق کو "نقصان" تصور کر کے یہ کہا جاتا ہے کہ وعدہ الٹ میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہے۔

یا مثلاً ایک رقم میں نے ایک مہینے تک اپنے پاس اس وعدہ کی بنیاد پر روک کر رکھی کہ فلاں شخص سے وہ سامان خرید لوں گا۔ سامان کے مالک نے بھی یہ وعدہ کر لیا کہ وہ سامان فروخت کر دے گا۔ بعد میں اس نے سامان فروخت کرنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں میرا نقصان ہوا، کیونکہ اگر میں یہ رقم کسی "انٹرسٹ بیئر اسکیم" میں لگاتا تو مجھے اتنا نفع ملتا، لیکن چونکہ اس نے وعدہ کر لیا تھا، اور اس وعدہ کی وجہ سے میں نے وہ رقم اسکیم میں نہیں لگائی، تو اس کی وجہ سے اس نفع سے محروم ہو گیا۔ میں عدالت میں اس نقصان کا دعویٰ کر سکتا ہوں۔ اس قسم کے نقصانات کا متوقع نفع اپر چوٹینی کاسٹ کی بنیاد پر حساب (کلوٹ) کیا جاتا ہے۔

### نقصان کی شرعی تفصیل

شریعت میں اس قسم کے نقصانات کا اعتبار نہیں۔ بلکہ شریعت میں دو چیزوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے۔ ایک چیز ہے "نفع کا نہ ہونا" دوسری چیز ہے "نقصان ہونا"۔ ان دونوں میں فرق ہے۔

”نقصان“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقعہ میرے کچھ پیسے خرچ ہو گئے، اور ”نفع نہ ہونے“ کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے اپنے ذہن میں یہ تصور کر لیا تھا کہ اس معاملے میں اتنا نفع ہوگا، لیکن بعد میں اتنا نفع نہیں ہوا۔ آج کل کے باہر دسائی اصطلاح میں اس نفع نہ ہونے کو بھی ”نقصان“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جبکہ شرعاً اس کو ”نقصان“ نہیں کہا جاسکتا۔

مثلاً ایک چیز آپ نے اس روپے کی خرید لی۔ آپ نے اپنے ذہن میں تصور کر لیا کہ میں اس چیز کو چند روپے کی فروخت کر کے پانچ روپے نفع کم دوں گا۔ اب ایک خریدار آیا، اور اس نے دو چیز چند روپے کے بجائے ۴ روپے میں خرید لی تو آپ کی نظر میں اور تاجروں کی نظر میں اس کو نقصان سمجھا جائے گا کہ میں دو روپے کا نقصان ہو گیا، لیکن شرعاً اس کو نقصان نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ شرعاً نقصان اس وقت تصور ہوگا جب آپ اس چیز کو ۴ روپے میں فروخت کر دیں۔ لہذا آج کل ”اپر یونی کاسٹ“ (سٹریٹجی) کی بنیاد پر حساب کتاب کر کے نقصان کا جو تعین کر لیا جاتا ہے، شریعت میں ایسے نقصان کو کوئی اعتبار نہیں۔ بہر حال یہ تفصیل ”وعدہ“ کے بارے میں تھی۔

## ایکسپورٹ کرنے کے لئے سرمایہ کا حصول

”ایکسپورٹ“ کے معنی میں ایک اہم حصہ ”ڈاکومنٹ کریڈٹ“ کا ہوتا ہے۔ عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ”آؤنی چارور دیکھ کر پاؤں پھیلائے“۔ معاشرت کا بھی یہی اصول ہے، اور شریعت نے بھی ہمیں یہ اصول سکھایا ہے۔ لیکن آج کل بھی طور پر لوگوں نے اس اصول کے برعکس یہ اصول اپنا لیا ہوا ہے کہ ”اؤنی پاؤں پہلے پھیلائے اور چارور بعد میں تلاش کرے“ چنانچہ ”ایکسپورٹ“ کے اندر بھی یہ کیا جاتا ہے کہ آؤنی مل بھیجئے، مگر تاجر پہلے حاصل کر لیتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال ہوتا ہے، اور نہ ہی مال خریدنے کے لئے پیسے موجود ہوتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ یہ طریقہ اخلاقی اعتبار سے پسندیدہ نہیں، پھر بھی ہم اس کی طریقے کی شرعی حیثیت پر غور کرتے ہیں۔

”ایکسپورٹ“ کو مل خریدنے کے لئے پیسے کی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کسی بینک پاس پاس یا بیانی ادارے سے رجوع کرتا ہے کہ وہ سرمایہ کاری کرے، اور پیسے فراہم کرے، اور اس پیسے سے ”ویکی پورٹ“ مال تیار کر کے تاجر سپلائی کرے، جس کو آج کل ”ایکسپورٹ ڈیٹا سنک“ کہہ جاتا ہے۔

پوری دنیا میں اس وقت جو نظام رائج ہے، اس کے مطابق ہر بینک، برادری اس کام کے لئے سرمایہ فراہم کر دے گا۔ لیکن اس کی بنیاد ”انٹرسٹ“ (سود) پر ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان یہ چاہے کہ اس مقصد کے لئے مجھے غیر سودی سرمایہ حاصل ہو جائے تو اس کا طریقہ کار کیا ہوگا؟

یاد دہرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر ہم انکی معیشت قائم کر دیا کریں، جو اسلامی بنیادوں پر قائم ہو تو انکی معیشت میں "یکسپورٹ فائنانسنگ" کس طرح ہو سکے گی؟

## ایکسپورٹ فائنانسنگ کے طریقے

ایکسپورٹ فائنانسنگ "کے دو طریقے درج ذیل ہیں:

- ۱۔ پری شپمنٹ فائنانسنگ۔
- ۲۔ پوسٹ شپمنٹ فائنانسنگ۔

## پری شپمنٹ فائنانسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

"پری شپمنٹ فائنانسنگ" کا مفہوم یہ ہے کہ ایکسپورٹ پر پہلے آرڈر وصول کرتا ہے، جبکہ اس کے پاس مال چلائی کرنے کے لئے رقم نہیں ہوتی، آرڈر وصول ہونے کے بعد وہ پہلے رقم کے حصول کی فکر کرتا ہے، اب اگر ایکسپورٹ پر یہ چاہے کہ وہ غیر سودی طریقے سے کسی بینک یا مالی ادارے سے پیسے حاصل کرے، تو اس کا طریقہ بہت آسان ہے، وہ یہ ہے کہ اس "فائنانسنگ" کو "مشا کرہ" کی بنیاد پر عمل میں لایا جائے۔ اس لئے کہ "ایکسپورٹ" نے اس میں طرز پر ایک آرڈر موجود ہے، اور آرڈر میں عام طور پر اس سامان کی قیمت بھی متعین ہوتی ہے کہ اس قیمت پر اتنا سامان فراہم کیا جائے گا، اور اس قیمت کی بنیاد پر بینک میں "ای سی سی" (C. A) اکائی ہوتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سامان کے فراہم کرنے پر اتنا نفع ملے گا، اور "کاسٹ" (خرچہ) بھی طے شدہ ہے۔ اس لئے کہ کاسٹ ہی کی بنیاد پر "قیمت" کو تعین کیا جاتا ہے۔ لہذا کاسٹ بھی تقریباً متعین ہے۔ قیمت بھی تقریباً متعین اور اس پر سے لا منفع بھی تقریباً متعین ہے۔ اب اگر کوئی بینک یا مالی ادارہ اس خاص معاملہ (ٹرانزیکشن) کی حد تک "ایکسپورٹ" کے ساتھ "مشا کرہ" کرے، اور ایکسپورٹ سے یہ کہے کہ ہم آپ کو رقم فراہم کرتے ہیں، آپ آرڈر کے مطابق مال تیار کر کے "ایکسپورٹ" کریں اور پھر "مپورٹ" کی طرف سے جرمہ آئے گی اور جرمہ ملے گا، وہ ہم اس خاص معاملہ کے ساتھ آپس میں تقسیم کر لیں گے تو اس طرح بہت آسانی سے سود کے بغیر فائنانسنگ حاصل ہو جائے گی۔

البتہ "مشا کرہ" کے لئے یہ ضروری ہے کہ تجھ رقم "ایکسپورٹ" بھی گمانے، اور باقی رقم بینک یا مالی ادارہ لگائے۔ لیکن اگر "ایکسپورٹ" اپنی طرف سے کوئی رقم نہ لگائے، بلکہ ساری رقم بینک یا مالی ادارے کی ہوتی ہو تو اس صورت میں "مضاربہ" کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ "مضاربہ" کے اندر

ایک فریق کا سرمایہ ہوتا ہے، اور دوسرے فریق کا کام اور قفل ہوتا ہے۔ لیکن عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹرز" بھی اپنا کچھ نہ کچھ سرمایہ ضرور لگاتا ہے، اس لئے اس کو "مشارک" ہی کہا جائے گا۔ اور منافع کی شرح بھی باہمی رضامندی سے متعین کی جاسکتی ہے۔ بہر حال "پری شپٹ فائننسنگ" میں بہت آسانی کے ساتھ "مشارک" کیا جاسکتا ہے۔

### پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ اور اس کا اسلامی طریقہ

دوسرا طریقہ "پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ" کا ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے کہ "ایکسپورٹرز" آرڈر کا سامان روانہ کر چکا ہے، اور اس کے پاس "بل" موجود ہے۔ لیکن اس بل کی رقم آنے میں کچھ مدت باقی ہے۔ لیکن "ایکسپورٹرز" کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے۔ چنانچہ وہ بل لے کر بینک کے پاس جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ اس بل کی رقم وقت آنے پر "امپورٹرز" سے تم وصول کر لینا، اور مجھے اس بل کی رقم تم ابھی دے دو۔ چنانچہ بینک اس بل میں سے کچھ کٹوتی کر کے باقی رقم "ایکسپورٹرز" کو دے دیتا ہے۔ جس کو "بل ڈسکاؤنٹنگ" کہا جاتا ہے۔ مثلاً ایک لاکھ روپے کا بل ہے تو اب بینک دس فیصد کٹوتی کر کے ۹۰ ہزار روپے "ایکسپورٹرز" کو دے دیتا ہے، اور بعد میں "امپورٹرز" سے بل کی پوری رقم ایک لاکھ روپے وصول کر لیتا ہے۔ "بل ڈسکاؤنٹنگ" کا یہ طریقہ شریعت کے مطابق نہیں ہے، ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں "سودی" معاملہ پایا جا رہا ہے۔

### بل ڈسکاؤنٹنگ کا جائز طریقہ

اس "بل ڈسکاؤنٹنگ" کو اسلامی طریقے پر کرنے کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں۔ ایک یہ کہ جس "ایکسپورٹرز" کا "پوسٹ شپمنٹ فائننسنگ" کرنے کا ارادہ ہو، وہ شپمنٹ اور سامان بھیجنے سے پہلے بینک کے ساتھ "مشارک" کر لے، جس کی تفصیل اوپر گزری۔ دوسری صورت یہ ہے کہ "ایکسپورٹرز" امپورٹرز کو سامان بھیجنے سے پہلے وہ سامان بینک یا کسی مالیاتی ادارے کو "ایبل سی" کی قیمت سے کم قیمت پر فروخت کر دے۔ اور پھر بینک یا مالیاتی ادارہ "امپورٹرز" کو "ایبل سی" کی قیمت پر فروخت کر دے۔ اور اس طرح دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ بینک کا نفع ہوگا۔ مثلاً "ایبل سی" ایک لاکھ روپے کی کھوئی ہے تو اب "ایکسپورٹرز" بینک کو وہ سامان مثلاً پچانوے ہزار روپے میں فروخت کر دے۔ اور بینک "امپورٹرز" کو ایک لاکھ روپے میں فروخت کرے۔ اور پانچ ہزار روپے نفع کے بینک کو حاصل ہو جائیں گے۔

لیکن یہ دوسری صورت ای وقت ممکن ہے جبکہ ابھی تک "اپورٹ" کے ساتھ "حقیقی بیج" نہیں ہوتی۔ بلکہ ابھی تک "دھنچ" (ایگرینٹ ٹو سیل) ہوا ہے۔ لہذا اگر "اپورٹ" کے ساتھ "حقیقی بیج" ہو چکی ہے تو پھر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہیں۔ بہرہ ل اس طرح سے ایک پھر دہر کو اپنی کالی ہوئی رقم فوراً وصول ہو جائے گی، اور اس کو مدت آنے کا انتظار نہیں کرنا پڑے گا۔ البتہ بینکوں میں "بل ڈسکاؤنٹ" کرنے کا جو طریقہ اس وقت رائج ہے، وہ شرعی لحاظ سے جائز نہیں۔

بل ڈسکاؤنٹ بینک کے سلسلے میں ایک اور تجویز بھی دی گئی ہے۔ وہ تجویز بھی چند شرائط کے ساتھ قابل عمل ہو سکتی ہے۔ لیکن عام طور پر وہ شرائط ایسی نہیں ہوتیں۔ اس وجہ سے اس تجویز پر عمل کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی، لیکن اگر کوئی شخص شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اس تجویز پر عمل کرنا چاہے تو اس کا راستہ موجود ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص بینک سے "بل ڈسکاؤنٹ" کرنا چاہتا ہے، وہ بینک کے ساتھ دو معاملات (فرائض) بطور صلحہ کرے۔ ایک معاملہ یہ کرے کہ ایک سپورٹ بینک کو اپورٹ سے سامان کی قیمت وصول کرنے کے لئے اپنا ایجنٹ بنائے کہ تم میری طرف سے اپورٹ سے پیسے وصول کر کے مجھے دو دو اور بینک ایجنٹ بنے اور اپورٹ سے قیمت وصول کرنے پر ایک سپورٹ سے "سروں چارج" وصول کرے۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ بینک "ای سی" کی رقم سے کہہ کہ تم کا قرضہ سودی قرضہ "انجیپورٹ" کو فراہم کرے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایک سپورٹ جو بل ڈسکاؤنٹ کرنا چاہتا ہے، وہ بل ایک ناکہ روپے کا ہے۔ اب ایک سپورٹ بینک سے ایک معاملہ یہ کرے کہ بینک کو اپنا ایجنٹ بنائے، اور اس سے کہے کہ تم یہ رقم اپورٹ سے وصول کر کے مجھے فراہم کر دو، میں اس پر قصہیں پانچ ہزار روپے "سروں چارج" دائروں گا۔ دوسرا معاملہ یہ کرے کہ وہ بینک سے پچانوے ہزار روپے کا قرضہ سودی قرضہ حاصل کرے، اور بینک سے یہ کہے کہ جب میرے بل کی رقم قصہیں وصول ہو جائے تو اس میں سے تم پچانوے ہزار روپے کا اپنا قرضہ وصول کر لیں اور پانچ ہزار روپے "سروں چارج" کے وصول کر لیں۔ اس طرح یہ معاملہ برابر سر بہ رو جائے گا۔

مندرجہ بالا تجویز پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں ایک شرط نہایت ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ شریعت کے مطابق نہیں رہے گا۔ وہ یہ کہ "سروں چارج" کی جو رقم آپس میں ملے گی جائے گی، وہ بل کی ادائیگی کی مدت سے منسلک نہیں ہوگی۔ یعنی سروں چارج بل کی پچانوے ہزار روپے سے زیادہ نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر بل کی ادائیگی کی مدت تین ماہ ہے تو سروں چارج ہزار روپے ہوگی، اور اگر ادائیگی کی مدت چار ماہ ہے تو "سروں چارج" پچہ ہزار روپے ہوگی، گوکہ بل کی



ادائیگی کی مدت میں اضافے سے "سروس چارج" میں اضافہ نہیں کیا جاسکے گا۔ البتہ ایک لمبے "سروس چارج" مقرر کی جاسکتی ہے۔ اس شرط کے ساتھ اس تجویز پر بھی عمل کرنا شرعاً جائز ہے۔  
 "ایکسپورٹ فنانسنگ" کے بارے میں یہ چند وضاحتیں تھیں۔ اب فارن ایکسچنج کی پیشگی بنگلہ پر غور کرتے ہیں۔

### فارن ایکسچنج کی پیشگی بنگلہ

یہاں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ فارن ایکسچنج کو پہلے سے بک کرانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پہلے کرنسی کی خرید و فروخت کے چند اصول سمجھ لیں، پھر ان اصولوں کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لینا آسان ہوگا۔

### کرنسی کی خرید و فروخت کے اصول

پہلا اصول یہ ہے کہ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ کرنا شرعاً جائز ہے، اور تبادلہ کے وقت باہمی رضامندی سے کرنسی کی جو قیمت چاہیں مقرر کر سکتے ہیں، البتہ جن ملکوں میں اس ملک کی کرنسی کی کوئی قیمت سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے، اور اس قیمت سے کم و بیش پر کرنسی کو خریدنا اور فروخت کرنا قانوناً منع ہوتا ہے، ایسے ملکوں میں قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے کسی زیادتی پر کرنسی کو تبدیل کرنا شرعاً بھی منع ہوگا، اس لئے کہ بلاوجہ کسی قانون کی خلاف ورزی کرنا شرعاً جائز نہیں ہوتی۔ لیکن اس تبادلے میں سود کا عنصر نہیں پایا جائے گا، اور نہ سود کی وجہ سے عدم جواز کا حکم ملے گا۔

مثلاً فرض کریں کہ پاکستان میں ڈالر کی قیمت تیس روپے سرکاری طور پر مقرر کر دی گئی ہے۔ اب دو آدمی آپس میں ڈالر کی خرید و فروخت کا معاملہ کریں۔ فروخت کنندہ کہے کہ میں اکتیس روپے کے حساب سے ڈالر فروخت کروں گا تو اس کو سودی معاملہ نہیں کہا جائے گا۔ لیکن چونکہ حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کر دی ہے اور قانون کا احترام حی الامکان ضروری ہے، اس لحاظ سے اس معاملے میں کراہت آجائے گی کہ انہوں نے قانون کی خلاف ورزی کی۔ لیکن اگر حکومت نے اوپن مارکیٹ میں کرنسی کے تبادلے کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت دے دی ہو تو پھر شرعاً بھی یہ تبادلہ جائز ہوگا جیسا کہ آجکل ہو رہا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب دو کرنسیوں کا باہم تبادلہ کیا جا رہا ہو تو اس وقت یہ ضروری ہے کہ معاملے کے وقت مجلس میں ایک فریق کرنسی پر ضرور قبضہ کر لے۔ چاہے دوسرا فریق اس وقت قبضہ نہ

کرے بلکہ بعد میں کرے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ اگر ایک فریق نے عقد ادا نہیں کر دی ہو، دوسرے فریق نے ادائیگی کے لئے مستقل کی تاریخ مقرر کر دی ہو تو اس صورت میں کرائی کی جو قیمت آپس میں طے کی ہو وہ قیمت بازاری کی قیمت سے کم و بیش نہ ہو۔ مثلاً آج میں نے ایک ہزار روپے پاؤستانی دوسرے فریق کو دے دیئے اور اس سے پہلے کہ تم ایک سو بعد مجھے اتنے ڈالر دے لو، ایسا صورت میں ذرا مکی جو قیمت مقرر کریں تو وہ قیمت بازاری کی قیمت سے کم و بیش نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ اگر ماہیت کی قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کر لیں گے تو اس کے ذریعہ سود کا روزانہ عمل جائے گا۔ اور بہت آسانی کے ساتھ سود حاصل کیا جاسکے گا۔ مثلاً میں نے اس سے کہا کہ بازار میں ذرا مکی قیمت تو تیس روپے ہے اور تیس روپے کے حساب سے ایک ہزار روپے کے تقریباً ۳۳ ڈالر بنے ہیں۔ لیکن میں تم سے ایک سو بعد چالیس ڈالر وصول کروں گا، ظاہر ہے کہ یہ معاملہ شرعاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح سود بہ عمل کرنا آسان ہو جائے گا، دوسرا سود کا روزانہ عمل جائے گا۔

مندرجہ بالا تینوں اصول یا شرط: ان کا نفاذ اس وقت ضروری ہے جب کرائی کی حقیقی بیع ہو رہی ہو، لیکن اگر حقیقی بیع نہیں ہو رہی ہے بلکہ "ادھ بیع" ہو رہا ہے، یعنی دو فریق آپس میں یہ وعدہ کر رہے ہیں کہ حقیقی کی گفلاں تاریخ کو سوم دنوں پاؤستانی روپے کا ڈالر کے ساتھ تم دلا کر کریں گے اور وعدہ کے وقت نہ اس نے کرائی کی ادائیگی اس نے کی، تو اس صورت میں مندرجہ بالا اصولی اور شرائط اس "ادھ بیع" پر لاگو نہیں ہوں گی۔ بلکہ اس وقت نہ تو یہ ضروری ہے کہ ایک فریق اس وقت مجلس میں عقد ادا کیجے کر دے، ورنہ یہ ضروری ہے کہ وہ مجلس میں مقرر کردہ قیمت، بازاری قیمت سے کم و بیش نہ ہو، بلکہ وعدہ کے وقت باقی رضامندی سے جو قیمت چاہیں طے کر لیں، بشرطیکہ وعدہ بیع ہو، حقیقی بیع نہ ہو۔ لیکن حقیقی بیع کے وقت جبکہ ایک طرف سے ادائیگی اس وقت ہو رہی ہو، اور دوسری طرف سے ادائیگی نہ ہو تو اس صورت میں بازاری قیمت سے کم و بیش قیمت مقرر کرنا درست نہیں ہوگا۔

نہذا اگر کسی دوسرے فریق کے ساتھ یہ معاملہ کروں کہ گفلاں تاریخ پر جس تم سے اتنے ڈالر اتنے روپے میں خریدوں گا تو اس وقت باقی رضامندی سے ہر جو قیمت بھی مقرر کر لیں تو شرعاً ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ وعدہ بیع ہے، حقیقی بیع نہیں ہے۔ لیکن اتنی بات ذہن میں رہے کہ کوئی بھی پارٹی نہیں وعدہ کی بنیاد پر کوئی "نہیں" چارن نہیں کر سکتی، مثلاً کوئی فریق یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے چونکہ آپ سے یہ وعدہ کیا ہے کہ گفلاں تاریخ کو اس روٹ پر اتنے ڈالر فراہم کروں گا، لہذا اپنے اس وعدہ پر اتنی نہیں تم سے وصول کروں گا، چاہے تاریخ تس پر آپ مجھ سے ڈالر خرید کر پائے یا نہیں۔ یہ

فیس وصول کرنا شرعاً درست نہیں۔ البتہ ڈالر کارڈ ریٹ چاہیں مقرر کر سکتے ہیں۔

بہر حال، کرنسی کی خرید و فروخت کے بارے میں یہ چند اصول ہیں جو میں نے ذکر کر دیئے۔

## فارن آپکھنچ کی بینک کی فیس

اب اصل موضوع کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ "فارن آپکھنچ" کی بینک مختلف طریقوں سے ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جو بینک فارن آپکھنچ کی بینک کرتا ہے، وہ بینک کرنے کی فیس الگ سے وصول کرتا ہے۔ اگر بینک کی فیس علیحدہ سے وصول کرتا ہے تب تو یہ معاملہ شرعی اعتبار سے جائز نہیں۔ لیکن اگر بینک بینک کی کوئی فیس علیحدہ سے وصول نہ کرے، البتہ ڈالر کارڈ آپس کی باہمی رضامندی سے جو چاہے مقرر کرے، اس میں یہ ضروری نہیں کہ وہ ریٹ بازار کے ریٹ کے مطابق ہو، تو یہ بینک وعدہ کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے، بشرطیکہ اس معاملے میں کوئی اور فاسد شرط نہ لگائی گئی ہو۔

ایک سوال یہ ہے کہ اس وقت پاکستان میں بینک فارن آپکھنچ کی بینک پر فیس وصول کرتے ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں مجھے متضاد اطلاعات ملی ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ وصول کرتے ہیں۔ جب کہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ کوئی فیس نہیں لیتے۔ مجھے اس کے بارے میں کوئی حتمی ثبوت نہیں مل سکا، البتہ اس کے بارے میں شرعی حکم میں نے بتا دیا کہ اگر فیس ہے تو یہ بینک درست نہیں، اور اگر فیس نہیں ہے تو یہ بینک شرعاً جائز ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ بینک کرانے کی مقررہ تاریخ پر اگر فارن کرنسی وصول نہیں کی گئی تو اس وقت بینک کیا معاملہ کرتا ہے؟ مثلاً اگر بالظہر میں نے تین دن بعد کی تاریخ کے لئے فارن آپکھنچ بینک کرایا، لیکن تاریخ آنے پر میں نے بینک سے وہ فارن آپکھنچ وصول نہیں کیا تو کیا اس صورت میں میرے اوپر بینک کی طرف سے کوئی ہرجا نہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں بھی میں کوئی حتمی بات نہیں کہہ سکتا، اس لئے کہ مجھے اس کے بارے میں متضاد اطلاعات ملی ہیں۔

چنانچہ ایک صاحب نے وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ آج کل انٹرنیشنل بینک آف پاکستان مختلف میعاد کے لئے فارن آپکھنچ کی فارورڈ بینک کے لئے مختلف میعاد پر مختلف ریٹ مقرر کرتا ہے اور پھر انٹرنیشنل بینک آف پاکستان کے مقرر کردہ ریٹ پر دوسرے تمام بینک "ایگریمنٹ ٹو سیل" بھی کرتے ہیں، اور حتمی فتح بھی کرتے ہیں، اور مختلف جریڈ کے ساتھ مختلف ریٹ کا تعین بھی کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص بینک میں جا کر یہ کہتا ہے کہ میں تین مہینے کے لئے فارن آپکھنچ کی بینک کرانا

چاہتا ہوں، چنانچہ اسٹیٹ بینک کے دیئے ہوئے ریٹ پر وہ بینک بک کر لے گا، اب اگر وہ شخص بعد میں کسی وقت بینک سے جا کر کہے کہ میں اپنی بھگ کینسل کرنا چاہتا ہوں، تو اب بینک یہ دیکھتا ہے کہ آج کار ریٹ کیا ہے؟ اس ریٹ کو سامنے رکھتے ہوئے وہ یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے میں بینک کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ اگر بینک کا فائدہ محسوس ہوتا ہے تو بینک خاموشی سے بھگ کینسل کر دیتا ہے۔ لیکن اگر بینک یہ دیکھتا ہے کہ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہے اور پارٹی کا فائدہ ہے تو بینک اس سے یہ کہتا ہے کہ آپ کی بھگ کینسل کرنے کے نتیجے میں بینک کا نقصان ہو رہا ہے، جبکہ اسے پیسے آپ ہوا کریں۔ البتہ بھگ کے وقت کوئی فیس و فیرو نہیں لی جاتی ہے، اور یہ بھگ محض ایک ”وعدہ“ ہے۔

بہر حال، برآمدات کے بارے میں ضروری احکام تھے وہ میں نے عرض کر دیے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین

## سوال و جواب

بیان کے بعد مختلف حضرات کی طرف سے مختلف سوالات کیے گئے، حضرت ۱۱۴۲  
مذہب نے ان سوالات کے تسلی بخش جوابات دیئے، جو یہاں پیش کیے جا رہے  
ہیں۔ (ادارہ)

### وعدہ بیع ایک سے، بیع دوسرے سے

سوال ۱: آپ نے جیسے فرمایا کہ ”پوسٹ چیت فائنلنگ“ کو اسلامی طریقے پر کرنا ہو تو اس کا  
طریقہ یہ ہے کہ جب ”انکسپورٹ“ کو آرڈر وصول ہو تو ”اپورٹ“ کے ساتھ ”انگریجمنٹ نوٹیل“  
(وعدہ بیع) کر لے، اس کے بعد ”انکسپورٹ“ بینک یا مالیاتی ادارے کو ایل سی کی قیمت سے کم قیمت پر  
۱۱ سامان فروخت کر دے، اور پھر بینک یا وہ مالیاتی ادارہ براہ راست ”اپورٹ“ کو ایل سی کی قیمت پر  
فروخت کر دے۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات شریعت کے خلاف نہیں ہوگی کہ ایک طرف ”انکسپورٹ“  
اپورٹ کے ساتھ ”انگریجمنٹ نوٹیل“ کر رہا ہے، اور دوسری طرف وہی سامان بینک کو فروخت کر رہا  
ہے؟

جواب: میں نے عرض کیا تھا کہ ”اپورٹ“ سے بھی تنگ حقیقی بیع نہیں ہوئی، بلکہ ابھی ”وعدہ بیع“ ہو  
رہا ہے، اور ”انکسپورٹ“ کو فوری طور پر پیسوں کی ضرورت ہے، اس لئے وہ بینک کے پاس جا کر یہ کہتا ہے  
کہ بجائے اس کے کہ یہ سامان میں ”اپورٹ“ کو فروخت کروں، آپ فروخت کر دیں اور مجھ سے یہ  
سامان خرید لیں۔ تو چونکہ ”اپورٹ“ کے ساتھ حقیقی بیع تو ہوئی نہیں ہے، بلکہ وعدہ بیع ہوا ہے، اور  
”اپورٹ“ کو تو سامان دوکار ہے، اس سامان کو فراہم کرنے والا چاہے کوئی بھی ہو، لہذا ”انکسپورٹ“  
اسے ”انگریجمنٹ نوٹیل“ کو بینک کی طرف منتقل کر دیتا ہے، اور اس میں ”اپورٹ“ کا کوئی نقصان نہیں  
ہے، اس لئے اس صورت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں۔

اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ بینک "امپورٹر" سے کہے کہ سالیڈ ایگریمنٹ نو سیل شتم ہو چکا، اور اب میرے ساتھ ایک نیا ایگریمنٹ کرو، پھر بینک اس ایگریمنٹ کے مطابق مال روانہ کر دے تو یہ بھی جائز ہے۔

### ریبیٹ کا مستحق کون ہوگا

سوال ۱۲: اگر "ایکسپورٹر" کو باہر سے مال بھیجنے کا ایک آرڈر موصول ہوا۔ اس نے وہ آرڈر بینک کی طرف فرانسفر کر دیا کہ یہ مال تم "امپورٹر" کو فروخت کرو (جس کی تفصیل سوال نمبر ۱۱ میں گزر چکی) لیکن عام طور پر بینک چونکہ بذات خود معاملات کو ذیل نہیں کرتا، بلکہ وہ ایجنٹوں کے ذریعہ کام کراتا ہے، چنانچہ بینک اسی "ایکسپورٹر" ہی کو اپنا ایجنٹ بنا دیتا ہے کہ اچھا تم ہماری طرف سے "امپورٹر" کو مال روانہ کرو، چنانچہ "ایکسپورٹر" بینک کی طرف سے مال روانہ کر دے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے ملنے والے رعایتوں (ریبیٹ) کا حقدار کون ہوگا؟ بینک یا ایکسپورٹر؟

جواب: دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک ہے آرڈر کو بینک کی طرف منتقل کرنا اور دوسرے ہے بینک کو سامان فروخت کرنا۔ جہاں تک آرڈر منتقل کرنے کا تعلق ہے تو وہ درست بینک۔ البتہ یہ درست ہے کہ "ایکسپورٹر" وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے، اور پھر بینک وہ سامان اپنے طور پر "امپورٹر" کو فروخت کرے، تو اس صورت میں چونکہ بینک "سیلر" ہے، اس لئے اس سیل کی تمام ذمہ داریاں بینک پر عائد ہوں گی۔ اگر کوئی وارنٹی ہوگی تو وہ بینک کے خلاف ہوگی۔

جہاں تک حکومت کی طرف سے ملنے والے ریبیٹ کا تعلق ہے تو اس میں حکومت کو اختیار ہے اگر چاہے تو یہ ریبیٹ جو بطور انعام کے دیا جا رہا ہے اس شخص کو دے جس نے باہر سے آرڈر حاصل کیا اور جس نے مال تیار کیا۔ لیکن کسی مجبوری کی وجہ سے وہ اس مال کو نہیں بھیج سکا، بلکہ بینک کو فروخت کر دیا، اور بینک نے وہ مال آگے "امپورٹر" کو سپلائی کر دیا۔ اور اگر چاہے تو حکومت یہ ریبیٹ بینک کو دے۔ کیونکہ اس وقت مال سپلائی کرنے والا حقیقت میں بینک ہی ہے۔ وہ شخص صرف بینک کا ایجنٹ ہے۔

### کیا امپورٹر کی رضامندی ضروری ہے

سوال ۱۳: اگر "ایکسپورٹر" وہ آرڈر بینک کی طرف منتقل کر دے گا تو کیا اس صورت میں "امپورٹر" کی رضامندی ضروری نہیں ہوگی؟

جواب: بے شک اس کی رضامندی ضروری ہے۔ لہذا اگر ”ایکسپورٹرز“ اس منتقلی پر آمادہ نہ ہوں تو ”ایکسپورٹرز“ اپنے ”ایگریمنٹ“ کو ختم کر دے اور بینک پھر ایکسپورٹرز سے ایک مستقل معاملہ طے کر کے اس کو مال روانہ کرے۔

## کیا دکاندار سودی قرض لینے والے شخص کے ہاتھ اپنا سامان فروخت

کر سکتا ہے؟

سوال ۴: اگر ”ایکسپورٹرز“ مال سپلائی کرنے کے لئے بینک سے سودی قرض لے کر آئے اور دکاندار سے آکر اس رقم سے مال خریدے تو کیا دکاندار اس کو اپنا مال فروخت کر سکتے ہیں۔ جبکہ دکاندار کو معلوم ہے کہ یہ شخص بینک سے سودی قرض لے کر مال خرید کر ایکسپورٹ کر رہا ہے؟

جواب: اگر ایک شخص بینک سے سودی قرض لے کر آیا ہے، اور دکاندار کو اس کا علم بھی ہے تو اس صورت میں اس کے ہاتھ سامان فروخت کرنے میں شرعاً کوئی گناہ نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب کسی شخص نے سودی قرض لیا تو اس نے حقیقت میں بہت سنگین گناہ کیا، اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کا کام کیا۔ لیکن جو میسج بلور قرض اس کے پاس آئے ہیں، اب اگر ان عیبوں سے وہ کوئی چیز خریدتا ہے تو فروخت کرنے والے پر اس کے سودی قرض لینے کے گناہ کا اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ وہ اس کو سامان فروخت کر سکتا ہے۔

## کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت جائز ہے؟

سوال ۵: کیا سامان کے کاغذات کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے یا نہیں؟

جواب: صرف ”ڈاکومنٹس“ (کاغذات) کو فروخت کرنا شرعاً جائز نہیں۔ البتہ جس سامان کے وہ کاغذات ہوں، اس سامان کو اس طرح فروخت کرنا کہ اس کا رسک اور اس کا حمان بھی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے تو یہ صورت شرعاً جائز ہوگی۔ صرف کاغذات کی منتقلی کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں۔

## کیا بینکوں کو تجارت کی اجازت ہے؟

سوال ۶: بینکوں کو نریڈنگ یا خرید و فروخت کی براہ راست اجازت نہیں ہے، بلکہ وہ صرف قایماننگ کر سکتے ہیں تو پھر آپ نے جو طریقہ اوپر بیان کیا کہ ”ایکسپورٹرز“ وہ سامان پہلے بینک کو فروخت کرے،

اور پھر بینک "امپورٹر" کو فروخت کرے تو بینک یہ سامان کس طرح فروخت کر سکتا ہے؟

جواب۔ ہمارے موجودہ قانون میں یہ تضاد موجود ہے۔ ایک طرف تو قانون یہ کہتا ہے کہ بینک تجارت (ٹریڈنگ) نہیں کریں گے، دوسری طرف اسٹیٹ بینک کی طرف سے عام بینکوں کو جو "مونا ٹرف ٹرانزیکٹ" کی اجازت دی گئی ہے، اس میں ٹریڈر اینڈ موزس کا قانون موجود ہے۔

اس میں صاف حور پر "ٹریڈ" (تجارت) کا لفظ موجود ہے۔ چنانچہ "مراٹھ" "ٹریڈ" دیتے ہیں۔ اسی طرح "مارک اپ" اصل ٹریڈر دیتے ہیں۔ لہذا ایک طرف تو یہ کہا جا رہا ہے کہ "ٹریڈ" دینے والوں کی اجازت ہے، اور دوسری طرف یہ کہا جا رہا ہے کہ "بینک ٹریڈنگ" نہیں کریں گے۔ چنانچہ یہ تضاد موجود ہے۔ لہذا یہ معاملہ دھڑکتے پھینچا جائے، پھر کورٹ یہ فیصلہ کرے کہ یہ تضاد کس طرح دور ہو سکتا ہے۔ البتہ میری رائے یہ ہے کہ بینکوں کو ٹریڈنگ کی اجازت ہونی چاہئے تاکہ وہ سودی معاملات کو آہستہ آہستہ ختم کر سکیں۔

کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے اس کا رسک ختم ہو

جائے گا یا نہیں؟

سوال ہے۔ عام طور پر جو دوسرے ممالک میں خریدار ہوتے ہیں، ان سے ایجنٹ یہاں ہوتے ہیں۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ مال کی نگرانی کر لے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مال تیار کی گئی ہے یا نہیں۔ اور جب مال تیار ہو جاتا ہے تو یہ ایجنٹ ایک ۱.۲ (سرٹیفکیٹ) جاری کر دیتے ہیں کہ اب یہ مال بالکل درست ہے، آپ اس کو ایکسپورٹ کر دیں۔ چنانچہ ایکسپورٹر مال روانہ کر دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجنٹ کے سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے "رسک" "امپورٹر" کی طرف منتقل ہو جائے گا یا نہیں؟

جواب۔ اگر اس ایجنٹ کو ڈیوری لینے کا بھی اختیار ہوتا ہے تب تو اس وقت رسک منتقل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ ایجنٹ صرف مال کو چیک کرتا ہے، مال پر نہ تو قبضہ کرتا ہے، نہ مال خریدتا ہے نہ کہتا ہے تو اس صورت میں صرف سرٹیفکیٹ جاری کرنے سے رسک منتقل نہیں ہوگا۔

ایکسپورٹ میں انشورنس کرانے کی مجبوری کا کیا حل ہے؟

سوال ۸: ایکسپورٹ کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ خریدار، بیع سے یہ کہتا ہے کہ تم پہلے مال کا انشورنس کراؤ، پھر روانہ کرنا، اور انشورنس کمنا شرعی اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو اب کس



طریق ہم مال انشورنس کے بغیر روانہ کریں؟

جواب: "انشورنس" کا مسئلہ یہ ہے کہ اس وقت ہمارے ملک میں انشورنس کی بعضی ایجنسیوں میں رائج ہیں، ان سب میں سود اور قمار کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہذا جب تک کوئی ایسی انشورنس کمپنی قائم نہیں ہوتی جو ان ناجائز معاملات سے پاک ہو، اس وقت تک انشورنس کرنا اور کرنا شرعاً جائز نہیں۔ یہ عجیب مفروضہ لوگوں نے ذہنوں میں بٹھالیا ہے کہ انشورنس کے بغیر تجارت نہیں ہو سکتی، اور کوئی کام نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ بات درست نہیں۔ جہاں تک "ایکسپورٹ" کا تعلق ہے تو اگر معاملہ ایف او بی یا سی اینڈ ایف کا ہے تو یہ معاملہ بہت آسان ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "انشورنس کرنا" "ایکسپورٹ" کی ذمہ داری نہیں ہوتی، بلکہ مال کو شپنگ کمپنی کے حوالے کرنے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے۔ اور "انشورنس" کرنا "امپورٹ" کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ لیکن اگر سی آئی ایف کا معاملہ ہے، جس میں "انشورنس کرنا" "ایکسپورٹ" کی ذمہ داری ہوتی ہے، تو اس صورت میں "ایکسپورٹ" کو انشورنس بھی کرانا پڑتا ہے۔ لہذا جو مسلمان تاجر ایکسپورٹ کریں، ان کو چاہئے کہ وہ سی آئی ایف کا معاملہ نہ کریں، بلکہ یا تو ایف او بی کا معاملہ کریں یا سی اینڈ ایف کا معاملہ کریں، تاکہ انشورنس کرانے کی ذمہ داری ان کی نہ رہے۔

### مال موجود نہ ہونے کی صورت میں حقیقی بیع کا حکم

سوال ۹: آپ نے مجھے فرمایا کہ "ایکسپورٹ" جب "امپورٹ" سے معاملہ کرے تو اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرے، حقیقی سیل نہ کرے، پھر جس وقت امپورٹ کو مال روانہ کرے گا اس وقت حقیقی سیل ہو جائے گی۔ لیکن آج کل عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کرتے وقت ہی حقیقی سیل کر لی جاتی ہے، جبکہ مال کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا، نہ مال ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے، کیا یہ طریقہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ اگر مال آپ کے پاس موجود نہیں ہے، بلکہ یا تو تیار کرنا ہے، یا تیار کرنا ہے، یا خریدنا ہے تو اس صورت میں حقیقی سیل کرنا تو صحیح نہیں ہے، بلکہ اس وقت "ایگریمنٹ ٹو سیل" کرنا چاہئے۔ لیکن جہاں اس بات کا تعلق ہے کہ خریدار کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ میں مکفرم معاملہ کر رہا ہوں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کی طرف سے "بیع کا وعدہ" مکفرم ہے۔

## مجبوری کی وجہ سے وعدہ بیع پورا نہ کر سکنے کا حکم

سوال ۱۰: اگر ایک شخص نے کاشن سپلائی کرنے کے لئے انگریز ٹوبیسٹ کو سیل کر لیا، لیکن اسی سال کاشن کی فصل خراب ہوگئی جس کی وجہ سے "ایکسپورٹرز" وہ کاشن سپلائی نہیں کر سکا، اس کا شرعی حکم کیا ہے؟  
جواب: چونکہ حقیقی سیل نہیں ہوئی تھی، بلکہ انگریز ٹوبیسٹ کو سیل ہوئی تھی، اور اب وقت آنے پر ایک آفتے ساوی کی وجہ سے وہ اس وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا ہے۔ اب وہ "ایکسپورٹرز" کو اطلاع کر دے کہ اس مجبوری کی وجہ سے وہ وعدہ کو پورا نہیں کر سکتا، لہذا یہ وعدہ بیع ختم کر دیا جائے۔ اور اس صورت میں شرعاً ایکسپورٹرز گناہ گار بھی نہیں ہوگا۔

## اگر ایکسپورٹرز اپنا وعدہ بیع پورا نہ کرے تو؟

سوال ۱۱: اگر "ایکسپورٹرز" نے ۱۵ ہزار کاشن کی سیل سپلائی کرنے کا وعدہ کر لیا، اور قیمت بھی طے ہوگئی، پھر اس نے کاشن سپلائی کرنا شروع کی۔ حتیٰ کہ دس ہزار بیلیں سپلائی کر دیں۔ اس کے بعد کاشن کی قیمت میں بہت زیادہ اضافہ ہو گیا، اب ایکسپورٹرز نے سوچا کہ اگر میں نے پرانے ریٹ پر مال سپلائی کر دیا تو قیمت بڑھنے کی وجہ سے جو منافع ملنا چاہئے وہ نہیں ملے گا۔ چنانچہ اس نے پانچ ہزار بیلیں روک لیں اور ایکسپورٹرز کو سپلائی نہیں کیں۔ اور اسی زمانے میں حکومت نے "کاشن ایکسپورٹ" پر پابندی لگا دی۔ چنانچہ ایکسپورٹرز نے اس پابندی کا حذر کر کے ایکسپورٹرز سے یہ کہہ دیا کہ میں اس پابندی کی وجہ سے مزید پانچ ہزار بیلیں نہیں بھیج سکتا۔ پھر اس نے یہ پانچ ہزار بیلیں عام بازار میں فروخت کر کے بہت بڑا نفع حاصل کر لیا۔ اگر وہ ایکسپورٹ کرنا تو اتنا منافع اس کو نہ ملتا۔ اب سوال یہ ہے کہ "ایکسپورٹ" کا یہ عمل شرعاً درست ہے؟

جواب: اگر ایکسپورٹرز پابندی لگنے سے پہلے وہ کاشن سپلائی کر سکتا تھا، لیکن قیمت بڑھنے کی وجہ سے اس نے وہ مال اپنے پاس جان بوجھ کر روک لیا، سپلائی نہیں کیا تو اس صورت میں معاہدے کی خلاف ورزی کی، اور اس وجہ سے وہ گناہ گار ہوگا۔

## اگر بینک مشارکہ کرنے پر تیار نہ ہو تو؟

سوال ۱۲: آپ نے فرمایا کہ "اکونٹنس کی ڈسکاؤنٹنگ" شرعاً کسی بھی صورت میں جائز نہیں، لہذا ایکسپورٹ کرنے کے لئے بینک یا مالیاتی ادارے سے مشارکہ کیا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ کوئی بھی

بیک یا مالیاتی ادارہ مشرک اور مضاربہ کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ کیونکہ بینک ہم پر اعتماد نہیں کرتا، اور اعتماد نہ کرنے کی وجہ سے وہ یہ معاملات کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔

جواب: چونکہ ”ایکسپورٹ“ کا ٹرانزیکشن (معاملہ) صاف ہوتا ہے، اس میں سازش متعین، قیمت متعین، منافع بھی تقریباً متعین ہوتا ہے، ہنذا اشارہ کر کے ہم کوئی رکاوٹ نہیں ہے، حوالے اس کے کہ نیت خراب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر ایکسپورٹر کی طرف سے بینکوں پر کوئی دباؤ اور پریشر ہو کہ ہم بینکوں سے مشا کہ کے علاوہ کسی اور طریقے سے معاملہ نہیں کریں گے تو بینک اور مالیاتی ادارے خود بخود اس کام کے لئے تیار ہو جائیں گے۔ واللہ اعلم بحکمہ اب





## البيع بالتعاطی

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ نے کویٹہ میں "اہیت اتم علی الکویت" کی طرف سے منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش فرمایا، جو "بحث" میں موجود ہے، حضرت مولانا عبد اللہ مہمین صاحب نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## البيع بالتعاطی

فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی اسے کہتے ہیں کہ عاقدین عقد بیع کے وقت زبان سے ایجاب یا قبول نہ کریں بلکہ ایجاب یا قبول کیے بغیر مشتری چیز کی قیمت بائع کو پکڑا دے اور بائع وہ چیز مشتری کو دیدے، نہ بائع یہ کہے کہ میں نے یہ چیز فروخت کی اور نہ مشتری یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خریدی۔

بیع تعاطی کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ عاقدین میں سے ایک زبان سے ایجاب کا تلفظ کرے، اور دوسرا فحش قول کے بجائے فعلاً اس بیع کو قبول کر لے، مثلاً مشتری یہ کہے کہ مجھے ایک روپے کی روٹی دے دو، اس کے جواب میں بائع اس کو خاموشی سے روٹی اٹھا کر دیدے اور اس سے پیسے وصول کر لے اور زبان سے کچھ نہ کہے۔ اس صورت میں ایجاب لفظاً ہوا اور قبول فعلاً پایا گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عاقدین میں سے کوئی بھی زبان سے کچھ نہ کہے۔ مثلاً ایک فحش دکان میں داخل ہوا، دکان میں ہر چیز پر اس کی قیمت لکھی ہوئی تھی، اس نے اپنی مطلوبہ اشیاء ان کی جگہ سے اٹھائیں اور ان پر لکھی ہوئی قیمت دکاندار کو دے کر وہ اشیاء لے کر چلا گیا۔ اس صورت میں عاقدین کے درمیان کسی بھی قسم کی بات چیت زبان سے نہیں ہوئی۔

فقہاء کی اصطلاح میں دونوں قسموں کو "بیع تعاطی" یا "بیع معاوایۃ" کہا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک تمام اشیاء میں بیع تعاطی کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ البتہ امام شافعی کے مشہور مذہب کے مطابق بیع تعاطی جائز نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع ایجاب و قبول پر موقوف ہوتی ہے، اور بیع تعاطی کے اندر ایجاب و قبول دونوں یا ایک موجود نہیں۔ لیکن کتب شافعیہ کی طرف مراجعت کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیع تعاطی کے حکم کے بارے میں مختلف اقوال ہیں:

۱۔ ایک قول یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بیع تعاطی تمام اشیاء میں باطل ہے، اور اس کے ذریعہ بیع منعقد نہیں ہوتی۔ یہ ان کا مشہور مذہب ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مسمولی اشیاء میں بیع تعاطی جائز ہے لیکن قیمتی اور نفیس اشیاء میں بیع تعاطی

جائز نہیں۔ یہ علامہ ابن سراج اور دایانی رحمہ اللہ علیہما کا قول ہے۔<sup>(۱)</sup>

حنبلہ میں سے امام قرنیؒ کا بھی یہی قول ہے۔<sup>(۲)</sup>

۳۔ جن چیزوں میں بیع تعاطی کا عرف جاری ہے، ان میں بیع تعاطی جائز ہے، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں جائز نہیں۔

۴۔ چونکہ قول یہ ہے کہ جو لوگ ”بیع معاہدہ“ سے واقف ہیں جیسے عام آدمی اور تاجر وغیرہ، ان کا بیع معاہدہ کرنا جائز ہے، اور جو لوگ بیع معاہدہ سے پوری طرح واقف نہیں، ان کو تلف کے بغیر بیع کرنا درست نہیں ہے۔<sup>(۳)</sup>

البتہ جمہور فقہاء کا مذہب رائج یہ ہے کہ تمام اشیاء میں تعاطی کے ذریعہ بیع منعقد ہو جاتی ہے، بشرطیکہ یہ عقد آپس کی رضامندی کے ساتھ طے پائے۔ مذہب جمہور کی دلیل کے طور پر یہاں صرف علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت نقل کرتے ہیں جو انشاء اللہ کافی وضاحتی ہوگی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا اور اس کی کیفیت بیان نہیں فرمائی، چنانچہ جس طرح دوسرے معاملات مثلاً ”قبض“ ”اخراج“ اور ”تفرق“ کے سلسلے میں عرف کی طرف رجوع کیا تھا، اسی طرح بیع کی کیفیت معلوم کرنے کے لئے بھی عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، چنانچہ عرف کے ذریعہ معلوم ہوا کہ مسلمان اپنے بازاروں میں اس طرح سے بیع کا معاملہ کرتے ہیں اور بیع کا یہ طریقہ ان کے درمیان معلوم اور مشہور ہے۔ البتہ بیع کی اس قسم پر شریعت کے بعض احکام کا وارود ہار ہے اور ان کو شریعت نے اپنی جگہ پر برقرار بھی رکھا ہے، لہذا اپنی رائے سے بیع کی اس قسم میں تغیر اور تبدیلی کرنا جائز نہیں۔ حضور اکرم ﷺ اور صحابہ کرام کے درمیان اس بیع کا کثرت سے شیوع کے باوجود اس میں ایجاب و قبول کا استعمال ثابت اور منقول نہیں، اگر ایجاب و قبول اس بیع میں استعمال کرتے تو یہ بات ضرور مشہور ہو جاتی، اور اگر ایجاب و قبول کا تلفظ بیع کے اندر شرط کا درجہ رکھتا تو اس صورت میں اس حکم کو آگے دوسروں تک پہنچانا واجب ہو جاتا، اور صحابہ کرام سے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ جو بات آگے پہنچانا واجب ہو اس کو نقل کرنے میں سستی اور غفلت سے کام لیتے۔

دوسری طرف بیع ان معاملات میں سے ہے جن میں عموم بلوی پایا جاتا ہے،

(۱) مفتی لکھنؤ المشرقی ص ۱۲۶۔ (۲) بیع اللہ ص ۳۵۹۔ (۳) مفتی لکھنؤ ص ۲۰۵۔



لہذا اگر بیچ کے اندر ایجاب و قبول کا قطف شرط کے درجے میں ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس کو ضرور اس طرح واضح کر کے بیان فرماتے کہ وہ حکم غلطی نہ رہتا، اس لئے کہ اگر یہ ایجاب و قبول کا قطف بیچ کے اندر شرط ہوتا تو پھر اس کے نہ ہائے جانے کی صورت میں بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، اور پھر اس کے نتیجے میں باطل طریقے پر مائل کھانے کی نوبت آ جاتی، اور ہمارے علم کی حد تک حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے اس بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

اور چونکہ ہر زمانے میں لوگ بازاروں کے اندر بیچ و خرید کے معاملات کرتے آ رہے ہیں اور ہمارے ممالک میں سے پہلے کسی نے بھی بیچ کے اس طریقے کی مخالفت نہیں کی، اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح بیہ ہدیہ صدقہ وغیرہ میں بھی ایجاب و قبول کا یہی حکم ہے کہ زبان سے ان کا قطف ضروری نہیں، چنانچہ حضور اقدس ﷺ اور صحابہ کرام سے بھی ان معاملات میں ایجاب و قبول کا استعمال کرنا متحول نہیں، حالانکہ حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں جھڑ اور دوسرے مقامات کے بہت سے ہدایا پیش کیے گئے۔ اور کتب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کے دن حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں ہدیہ پیش کرنے کو اذیت دینے تھے۔ (متفق علیہ)

محبوب بناری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں کوئی شخص کھانا لاتا تو آپ ﷺ لانے والے سے سوال کرتے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر لانے والا جواب میں کہتا کہ یہ صدقہ ہے تو آپ اپنے صحابہ کرام سے فرماتے کہ آپ لوگ تناول فرمائیں، اور آپ خود تناول نہ فرماتے۔ اور اگر جواب میں یہ کہنا جاتا کہ یہ ہدیہ ہے تو اس وقت آپ اپنے ہاتھ سے لوگوں کو اس کے کھانے کا اشارہ فرماتے اور خود بھی ان کے ساتھ بیٹھ کر کھاتے۔

حضرت سہیل بن سنان رضی اللہ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ کچھ کھجوریں حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں لائے، اور آکر کہا کہ میں نے یہ دیکھا کہ آپ اور آپ کے صحابہ اس کھجور کے زیادہ حقدار ہیں، اس لئے میں صدقہ کی کچھ کھجوریں آپ کی خدمت میں لایا ہوں۔ حضور اقدس ﷺ نے ان کی بات سن کر صحابہ کرام سے فرمایا کہ آپ لوگ کھالیں۔ آپ ﷺ نے وہ کھجوریں نہیں کھائیں۔ پھر دوبارہ

بجوریں آپ ﷺ کی خدمت میں لائے اور عرض کیا کہ میں نے دیکھا کہ آپ صدقہ نہیں کھاتے ہیں، اس لئے یہ بجوریں آپ کے لئے ہدیہ لایا ہوں۔ اس وقت حضور اقدس ﷺ نے "بسم اللہ" پڑھی اور ان کو کھلایا۔

دیکھئے ان احادیث میں نہ تو حضور اقدس ﷺ سے قبول کا تلفظ کرنا منقول ہے اور نہ یہ منقول ہے کہ آپ نے "ایجاب" کے تلفظ کا حکم دیا ہو، بلکہ آپ ﷺ نے صرف یہ معلوم کرنے کے لئے سوال کیا کہ وہ صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ اور اکثر روایات میں ایجاب و قبول کا تلفظ منقول نہیں، بلکہ "معاطاة" کے طور پر وہ معاملہ مکمل ہو گیا۔ اور فریقین کے درمیان رضامندی کے ساتھ جدائی ہونا اس بات کی کافی دلیل ہے کہ یہ معاملہ درست ہو گیا، اس لئے کہ اگر ان معاملات میں ایجاب و قبول کا تلفظ شرط ہوتا تو اس صورت میں لوگوں کو دشواری پیش آ جاتی، اور مسلمانوں کے بہت سے معاملات فاسد ہو جاتے، جس کے نتیجے میں ان کے اکثر اموال حرام ہو جاتے۔ دوسرے اس لئے کہ ایجاب و قبول کا مقصد تو فریقین کی رضامندی کا اظہار ہے، لہذا جب ایجاب و قبول کے علاوہ دوسری چیز مثلاً بھاد تاؤ یا تعاطی وغیرہ پائی جائے جو آپس کی رضامندی پر دلالت کرنے والی ہو تو اس صورت میں بھاد تاؤ یا تعاطی اس ایجاب و قبول کے قائم مقام ہو کر اس کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اس لئے کہ رضامندی کے اظہار کا ذریعہ صرف ایجاب و قبول نہیں ہے۔<sup>(۱)</sup>

## اسلامی بینکوں میں جاری شدہ مرابحہ کے معاملات میں

### "تعاطی" کے جواز کی حد

بہر حال، یہ تو بیوع میں "تعاطی" کے حکم کے بارے میں تفصیل تھی۔ اور جمہور فقہاء کے نزدیک تعاطی جائز ہے جس کے وائل پیچھے علامہ ابن قدامہؒ کی عبارت میں بیان کر دیے گئے۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ "تعاطی" سے صرف ان عام بیوع کے معاملات میں کام لینا چاہئے جن میں کام لینے سے کوئی شرعی قباحہ لازم نہ آئے، لیکن اگر کسی عقد میں "تعاطی" سے کام لینے کے نتیجے میں کوئی شرعی قباحہ لازم آ جائے، یا اس کی وجہ سے جائز معاملہ کسی ناجائز معاملے کے ساتھ اشتباہ

لازم آجائے تو اس صورت میں "تعاظمی" سے احتراز کرنا لازم ہے۔ اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ آجکل اسلامی بینکوں میں جو عقود و مراسمی تعاضلی کے ذریعہ انجام دیئے جاتے ہیں وہ کسی طرح بھی درست نہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب گاہک بینک کے پاس آکر سامان یا آلات یا مشینری وغیرہ کی خریداری کے لئے بینک سے سرمایہ کاری کا مطالبہ کرتا ہے تو بینک اس کو ان اشیاء کی خریداری کے لئے سود پر قرض فراہم کرنے کے بجائے گاہک کی مطلوب اشیاء پہلے خود اپنے لئے باز رہے خرید لیتا ہے، اور پھر وہ اشیاء مراعاتی مؤجلہ پر گاہک کو فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن محلی طور پر اکثر بینکوں میں یہ ہوتا ہے کہ بینک وہ اشیاء خرید لے کر یا بلکہ وہ گاہک کو اپنا وکیل بنادیتا ہے کہ خریدنے کے وکیل بن کر بازار سے وہاں چیز جو ان اوصاف کی حامل ہو خریدے۔ جب گاہک اس چیز پر بینک کے وکیل کی بحیثیت سے قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس کے بعد گاہک مراعاتی مؤجلہ کے ذریعہ وہ چیز بینک سے خرید لیتا ہے۔

البتہ اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ گاہک بحیثیت وکیل کے اپنے فرائض انجام دیتے ہوئے ان اشیاء کو خریدنے کے بعد ان کا رسک بینک کی طرف منتقل کر دے۔ اور پھر ان اشیاء کو بینک سے خریدنے کے لئے اس کو فروخت کر دے (ایجاب)۔

بعض حضرات مندرجہ بالا معاملے میں اختصار کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بینک اور گاہک کے درمیان مراعاتی کا معاملہ "تعاظمی" کی بنیاد پر ہو جائے اور اس کو دوبارہ ایجاب و قبول کی ضرورت نہ ہو بلکہ جس وقت گاہک اس سامان پر بینک کی طرف سے بحیثیت وکیل کے قبضہ کرے تو اسی وقت یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گاہک نے بینک سے وہ چیز "تعاظمی" کی بنیاد پر خود بخود خرید لی ہے۔ "تعاظمی" اگرچہ اصلاحاً جائز ہے، لیکن مندرجہ بالا تجویز میرے نزدیک شرعاً جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ مراعاتی لازمہ بلذاتہ کو آجکل اسلامی بینک سودی قرض کے بدلے کے طور پر استعمال کر رہے ہیں، لہذا اس قسم کے معاملات اور سودی معاملات کے درمیان کوئی جوہری فرق ضرور ہونا چاہئے جو ان دونوں کو جدا جدا کر دے۔ اب ان دونوں کے درمیان جوہری فرق یہ ہے کہ سودی معاملات میں معاظنی کی اصل بنیاد "میسے کا بھاد" ہے۔ چنانچہ بینک اسی "بھاد" (کرنسی کی تیزی) کی بنیاد پر کوئی خطرہ مول لے بغیر سود کا مطالبہ کرتا ہے، جبکہ "مراعاتی" کے اندر معاملہ کی اصل بنیاد وہ مالی تجارت ہوتا ہے جو بینک کی طبیعت میں ہوتی ہے اور جس کو بینک اپنی ملکیت اور اپنے ضمان میں آنے کے بعد گاہک کو فروخت کرتا ہے، لہذا دونوں کے درمیان یہ علی فرق کا ہونا ظاہر ہے کہ مراعاتی کے اندر اس سامان پر کوئی مدت چاہے وہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، ایسا ضروری چاہئے جس میں وہ سامان

بینک کی ملکیت و دار اس کے متعلق نہیں ہو۔ مگر اس عرصہ کے اندر وہ سامان تیار ہو جائے تو وہ بینک کا نقصان ہوگا۔ چنانچہ بینک شدت سے اس مسئلے کا مقابلہ کرے گا اور نہ اس پر کسی معنی کا معاہدہ کرے گا۔ اگر عملی طور پر یہ صورت نہ ہو تو اس صورت میں بینک کو کامیاب ہونے والا قطعاً صحیح منہم بھروسہ میں داخل ہو کر بعض حد تک حراست ہو جائے گا۔

لہذا اگر ہم مزاحمت کے اندر بھی "تعاظمی" کو جائز قرار دیتے ہوئے یہ کہہ دیں کہ جس وقت گاہک نے بینک کا دیکھنا شروع کر دیا اور اسے خرید کر اپنے قبضے میں لے لیا، اس وقت خود بخود تعاظمی کی بنیاد پر بینک اور گاہک کے درمیان بھی بیع تکمیل ہو گئی تو اس صورت میں سودی معاملات اور مزاحمت کے درمیان جو فرق ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا اور عملی طور پر یہ صورت ہو جائے گی کہ بینک نے گاہک کو رقم دے دی اور گاہک بھی اسے ملکیت کی ذمہ داری اور ضمانت کا خطرہ مول لے لے بغیر گاہک سے زیادہ رقم کا معاہدہ کر دیا۔

زیر بحث مسئلے میں "تعاظمی" کے عدم جواز کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ "تعاظمی" کے اندر اگرچہ بیع واجب اور قبولی کا تلفظ شرعاً ضروری نہیں ہوتا لیکن فریقین کا مجلس میں حاضر ہونا اور ایک کا دینا اور دوسرے کا قبضہ کرنا جو شرعاً ضروری ہے، جبکہ زیر بحث تجویز میں بیع خود بخود منعقد ہو جائے گی۔ نہ ایک شخص نے گاہک اور نہ ہی دوسرا شخص قبضہ کرے گا، اور فقہ کا مشہور اصول ہے کہ ایک ہی شخص بیع کی دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں بن سکتا ہے (جبکہ زیر بحث معاملے میں ایک ہی شخص یعنی گاہک دونوں طرف کا ذمہ دار بن رہا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ بینک اور گاہک کے درمیان تعاظمی کی بنیاد پر عقد مزاحمت جائز نہیں ہے۔



## بیع الاسترجار

یہ بیع بیع بالتعامل کا حصہ ہے جو حضرت سوا نامہ نقلی محمد تقی عظمیٰ صاحب مدظلہ نے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں پیش کیا۔ یہ مقالہ "بھٹ" میں شائع ہوا ہے۔ حضرت سوا نامہ مدظلہ العالی نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## بیع الاستحراق

انوی اعتبار سے ”بیع الاستحراق“ ”استحراق افعال“ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں: تھوڑا تھوڑا کر لینا۔ اور فقہاء متاخرین کی اصطلاح میں ”بیع الاستحراق“ یہ ہے کہ کوئی شخص دکاندار سے اپنی ضرورت کی اشیاء و کافوقی تھوڑی تھوڑی کر کے لیتا رہے، اور ہر مرتبہ چیز لیتے وقت دکاندار کے درمیان نہایت بیجااب و قبول دیتا ہے اور نہ ہی بھادہ ہوتا ہے۔

پھر ”بیع الاستحراق“ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ پہلی قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت بعد میں ادائی جاوے۔

۲۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سامان کی قیمت پہلے ہی دکاندار کو دے دی جاوے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس کو علامہ صلیبی نے در مختار میں ”ان القاطع“ سے ذکر کیا ہے:

”ما یستمرہ الا حسن من لیسایع اذا حلسه علی شئ نہما وعد استہلاکہ۔“

یعنی ”بیع الاستحراق“ یہ ہے کہ انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے، اور ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کر کے ادا کر دے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان دکاندار کے ساتھ یہ سمجھ کر رہے کہ جب کبھی اس کے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوگی وہ اس کی دکان سے منگوائے گا، چنانچہ جب اس شخص کو اپنے گھر میں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے وہ اس کی دکان سے منگوا لیتا ہے، اور دکاندار اس کی مطلوبہ اشیاء بیجااب و قبول کے بغیر لارنگی بھادہ دے، اور قیمت کے ذکر کے بغیر اس کو دے دیتا ہے، اور وہ شخص اس چیز کو اپنی ضرورت میں استعمال کر لیتا ہے، اور پھر ایک ماہ کے اندر جتنی اشیاء وہ دکان سے لیتا رہے، مینے کے آخر میں اس کا حساب ہو جاتا ہے، اور وہ شخص ایک مدت تمام اشیاء کی قیمت ادا کر دیتا ہے۔

فقہ کے مشہور قواعد کی رو سے بیع کی یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع اس وقت منعقد ہوگی جب وہ چیز مشتری نے دکاندار سے وصول کرنی تو اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ شخص مجہول کے ساتھ بیع منعقد ہوگی، اس لئے کہ اس موقع پر دکاندار مشتری کے

درمیان نہ تو بھاد بھاد ہوتا ہے لارنٹ ہی ٹرین کا کوئی ذکر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ سمجھا جائے کہ یہ بیچ اس وقت منعقد ہوئی جب مہینے کے آخر میں جس سب کا تقبیر ہوگا، جبکہ اس وقت وہ چیز اشتہال کے بعد ختم ہو چکی ہوگی تو اس صورت میں دو فریقین لازم آئیں گی، ایک خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ اس چیز کی بیچ منعقد ہونے سے پہلے ہی مشتری اس چیز کو نہ منوں کر کے ختم کرے گا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ معدوم چیز کی بیچ ناممکن ہے۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے بعض فقہاء نے "بیع الا تجرار" کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ امام فقہاء و شافعیہ کا مذہب یہی ہے، علامہ نوویؒ کہتے ہیں:

"اعلموا ان احد من شيئا ولم يملكه شيئا، وان منعطف بيع من روبا اخذ به  
لحداده، كما ينعنه كثير من الناس، فهذا باطل، ولا خلاف لانه ليس بيع  
لعطفي الا معاطاة، ولا يحد بيعا فهو باطل، وليعلم هذا وليستبره منه، ولا  
تعتبر بكترا من بعده، فان كثيرا من الناس ياحد هو الحج من قبا ع مره  
بعد مره من غير بيعه ولا معاطاة ثم بعد مداه ما ادبه ويطيه لخصوص  
وهذا اصله خلاف لما ذكره (۱)"

یعنی اگر کوئی شخص (دعا بخار) سے کوئی چیز لے اور اس کی قیمت اس کو نہ ملے اور  
دووں (بیع اور مشتری) مابین سے بیچ کا تذکرہ بھی نہ کریں بلکہ دونوں یہ بیت کر  
لیں کہ اس چیز کی نام بازار کی قیمت پر اس کی بیچ ہو رہی ہے، جیسا کہ اکثر لوگ اس  
طرح کا معاملہ کرتے ہیں تو بیچ کی یہ صورت بلا اختلاف باطل ہے، اس لئے کہ یہ  
نہ تو لغوی بیچ ہے اور نہ بیع معاطاۃ میں داخل ہے، اور جب کسی بیچ کے اندر اس کا شمار  
نہیں ہے تو یہ بیچ کی صورت باطل ہوگی۔ بیچ کی اس قسم کا ختم جانے کے بعد اس  
سے احتراز کرنا چاہئے، اور لوگوں کے درمیان اس بیچ کا اثرات سے بچنا چاہئیں  
جو کہ اس سے نہ آنے، نہ لےنے کہ بہت سے لوگ دکانداروں سے وقتاً فوقتاً بیچ لیتی  
اور معاطاۃ کے بغیر اپنی ضرورت کی اشیاء بیٹے، بچے ہیں، پھر کچھ مدت کے بعد  
آپس میں حساب کر لیتے ہیں اور دکاندار ان اشیاء کا حادہ دے دیتے ہیں۔ یہ  
صورت بلا اختلاف باطل ہے۔"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ "بیع تراخی" اور "تجرار" کے بارے میں شوافع کا مسلک زیادہ دونوں  
نہیں ہے۔ لیکن فقہاء شوافع ہی کی ایک جماعت بیچ کی ان دونوں قسموں کے جواز کی قائل ہے۔ ان



میں سے ایک امام غزالی بھی ہیں۔ چنانچہ علامہ ربیٰ فرماتے ہیں:

"لما الاستحجار من بیاع فیاطل اتفاقا ای حیث لم یقبل الثمن کل مرة

علی ان الغزالی سماع فیہ یضاهی جواز المعاطاة۔" (۱)

"کسی دکاندار سے تھوڑا تھوڑا لینا یہ بالاتفاق باطل ہے، اس لئے کہ اس میں ہر بار یہ

قیمت متعین نہیں کی جاتی، البتہ امام غزالی نے بیع معاطاة کے جواز کی بناء پر اس کو

بھی سماع سے کام لینے ہوئے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے۔"

علامہ شریعی خطیبؒ فرماتے ہیں:

"واحد الحاجات من الشیاع یقع علی ضربین احدهما ان یقول: اعطی

بكذا لحما او حبرا مثلا وهذا هو الغالب ھدفع الیہ مطلوبہ فبقیضہ

وبرضی بہ ثم بعد مدة یحاسبہ ویؤدی ما اجتمع علیہ، فهذا مجزوم

بصحته عند من یجوز المعاطاة فیما اراء۔

والثانی: ان یلتزم مطلوبہ من غیر تعرض لمن یمن كاعطی رطل خیر

او لحم مثلا فهذا محتمل وهذا ما رای الغزالی اباحته ومنعها المصنف

(یعنی السوی رحمہ اللہ)۔" (۲)

"یعنی بیچنے والے سے ضرورت کی اشیاء لینا دو طرح سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ

خریدنے والا مثلاً یہ کہے کہ مجھے اتنے کا گوشت یا روٹی دے دو۔ عام طور پر یہی

صورت ہوتی ہے، چنانچہ بیچنے والا اس کو اس کی مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے اور

خریدنے والا اس چیز پر قبضہ کر کے اس پر رضامندی کا اظہار کر دیتا ہے، پھر کچھ

مدت کے بعد اس کا حساب ہو جاتا ہے اور خریدنے والا تمام واجب الاداء رقم ادا کر

دیتا ہے۔ میرے خیال میں جو حضرات فقہاء بیع معاطاة کے جواز کے قائل ہیں، ان

کے نزدیک یہ صورت یقینی طور پر درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خریدنے والا قیمت کا ذکر کیے بغیر دکاندار سے اپنی

مطلوبہ اشیاء طلب کرتے ہوئے مثلاً یہ کہے کہ مجھے ایک رطل گوشت یا روٹی دے دو

(چنانچہ بیچنے والا اس کو مطلوبہ اشیاء دے دیتا ہے) اس صورت کے جائز ہونے میں

احتمال ہے، البتہ امام غزالی اس کے جواز کے قائل ہیں، اور مصنف (یعنی علامہ

نوہی رحمۃ اللہ علیہ (اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔)  
 لکھیہ کی کتب میں ”کجالات خرید و فروخت“ کی دوسری قسم کا ذکر ملتا ہے، جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ نام مالک سوطا میں تحریر فرماتے ہیں:

”ولا بأس في بضع رجل من ماله يبيع به بضعاً من بضعه بغير فسخ  
 يكسر معلوم بطلان معلومة فذا لم يكن في ذلك مفسد معلوم وفسخ ارجح  
 اذ لا يملك بغيره من ماله لا يفسد فانه غير مفسد بغيره ولا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره“

”اگر ایک شخص دکاندار کے پاس ایک روٹم رکھوا دے اور پھر اس دکاندار سے اس روٹم کے تھانے پر خرید لے، اس کے حامی جسے کے حامی کوئی چیز خرید لے تو یہ صورت جائز ہے، لیکن اگر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو اور خریدنے والا یہ کہے کہ میں تم سے جو چیز بھی خریدوں گا، وہ اس دن کے بھوکے حساب سے خریدوں گا، تو یہ صورت جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں دھوکہ پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ قیمت معلوم ہی رہتی رہتی ہے، اور متعاقباً یہ کسی ایک قیمت پر اتفاق کر کے جدا نہیں ہوئے (بلکہ قیمت کے قیاس کے بغیر دونوں میں جدائی واقع ہوئی ہے)۔“

مندرجہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ، لکھیہ کے نزدیک ”اتخرازا“ کے نام سے نہ ہونے کی یہ قیمت کی جہانت ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ قیمت پہلے ادا کر دی گئی ہے یا بعد میں ادا کی جائے گی۔ اس حد تک، لکھیہ اکثر شوافع کے ساتھ متفق ہیں۔

جہاں تک حنبلیہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک اس مسئلے میں مختلف روایتیں ہیں، چنانچہ ان میں ”فیکب و لغیرہ نسبة“ مکر فرماتے ہیں:

”قال فردوق في حديثه: ان في الشر لا يفسد نفس سمعت احمد  
 سئل عن الرجل يبيع بضعاً من ماله بغير فسخ فذا لم يكن في ذلك مفسد معلوم وفسخ ارجح  
 بحدسه بعد ذلك قال فرجوز لا يكون مفسد بغيره ولا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره“

”قال الشرح لمي القس: وظاهر هذا انه لا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره ولا يفسد بغيره  
 المسح والتصرف فيه وان البيع لم يكن وقت القبض، وإنما كان وقت

الحساب وان معہ صحتہ فیبع باسرع<sup>(۱)</sup>

”امام ابو داؤد ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن کو خریدنا جائے اور ان کی قیمت بیان نہ کی جائے۔ امام احمد بن حنبل سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص دکاندار سے ضرورت کی اشیاء کو تلافیاً خریدتا رہتا ہے، اور آخر میں حساب کر لیتا ہے۔ امام احمد نے جواب میں فرمایا کہ میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں۔ امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ دوبارہ امام احمد سے سوال کیا گیا کہ اگر یہ شخص اسی وقت منعقد ہو جائے گی؟ انہوں نے جواب میں فرمایا: نہیں۔ شیخ علی الدین فرماتے ہیں کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں حضرات نے صحیح پر قبضہ اور اس میں تصرف کے بعد اس کی قیمت پر اتفاق کر لیا تھا اور یہ صحیح پر قبضہ کے وقت منعقد نہیں ہوگی بلکہ حساب کتاب کے وقت منعقد ہوگی، اور یہ صحیح بازاری قیمت کے مطابق درست ہو جائے گی۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ کتابلہ کے نزدیک ”صحیح الاتجار“ کے جائز ہونے کی روایت بازاری قیمت پر مبنی ہے، لہذا اس مسئلے میں بائیں کی روایتیں ہو گئیں۔  
جہاں تک اسلاف کا تعلق ہے تو متاخرین حنفیہ نے ”صحیح الاتجار“ کے جو زکا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ دکاندار سے سامان لینے وقت قیمت کا کوئی ذکر نہ ہو۔ درحقیقت میں ہے:

”ما یستجرہ الانسان من البیاع اذا حاسبہ علی اشائها بعد استهلاكها  
حازت حسماناً“<sup>(۲)</sup>

”انسان دکاندار سے تھوڑی تھوڑی چیزیں خریدتا رہتا ہے اور ان کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی قیمت کا حساب کرتا ہے۔ یہ معاملہ اتھمنا جائز ہے۔“  
علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:

”ومما تسلمہوا بیه واسر جوء عن هذه القعدة ما می التقیة: الاشياء التي  
تؤخذ من البیاع علی وجه الخرج كما هو العادة من غیر بیع تکلف من  
والمنع والقرین ونحوها ثم لیست بعد ما تعدمت صح له فیجوز بیع  
لمعلوم هنا“<sup>(۳)</sup>

(۱) مسند احمد، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱

”بیع کی وہ صورت جس میں علماء حنفیہ نے تسامع سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے جو ”قتیبہ“ میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ گھر یا ضرورت کی وہ اشیاء جس کو عادی لوگ بغیر بیع و شراء کے ضرورت کے مطابق دکاندار سے لیتے ہیں، جیسے دال، نمک، تیل وغیرہ، اور پھر ان اشیاء کو استعمال کرنے کے بعد آخر میں ان کی بیع کرتے ہیں، یہ معاملہ صحیح ہے اور اس میں ”معدوم“ کی بیع جائز ہوگی۔“

اس سے ظاہر ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ”بیع الاستقرار“ استسنا جائز ہے، لیکن پھر جب استحسان کی کیفیت کے بارے میں علماء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، چنانچہ مختلف کتابوں میں فقہاء کی عبارات کے مطالعہ کے بعد میرے نزدیک جو خلاصہ نکلا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے:

وہ ”بیع الاستقرار“ جس میں قیمت پہلے ادا کر دی جائے، وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ صورت ہوگی کہ جب بھی مشتری دکاندار سے کوئی چیز لے تو وہ دکاندار اس چیز کی قیمت بیان کر دے یا اس چیز کی قیمت کسی بھی طریقے سے فریقین کے علم میں ہو۔ جو حضرات فقہاء بیع تعاطلی کے جواز کے قائل ہیں ان کے نزدیک ”اتحراز“ کی اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، لہذا اس صورت میں ہر چیز کی بیع ”تعاطلی“ کے طور پر اسی وقت بیع منعقد ہو جائے گی جب مشتری اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لے گا، البتہ قیام بیع کا حساب آخر (میں) میں اٹکھا ہو جائے گا۔ اس صورت میں نہ تو ضمنی بھول کے ساتھ بیع ہونے کی خرابی لازم آئے گی اور نہ بیع معدوم کی خرابی لازم آئے گی۔ بیع اتحراز کی یہ صورت حنفیہ، مالکیہ، حنبلیہ اور فقہاء شوافع میں امام غزالی اور ابن سرتین رحمۃ اللہ علیہم کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ شوافع کے مشہور مسلک کے مطابق بیع اتحراز کا جواز ایجاب و قبول کے تلفظ پر موقوف ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ ”تعاطلی“ میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔

یا تو یہ صورت ہوگی کہ دکاندار ہر مرتبہ چیز کی قیمت بیان نہ کرے البتہ ابتدائی گفت و شنید ہی کے وقت فریقین کے درمیان یہ سمجھو نہ ہو جائے کہ مشتری جس روز جو چیز دکاندار سے لے گا وہ اس چیز کی اس روز کی بازاری قیمت کے حساب سے لے گا۔ اس صورت میں بیع اتحراز کی یہ صورت قبضہ کرنے کے دن کی بازاری قیمت پر موقوف رہے گی، اور چاروں ائمہ کے نزدیک یہ اصول معروف ہے کہ کسی چیز کی بیع اس کی بازاری قیمت پر یا قیمت شمس پر یا کسی ہوئی قیمت پر اس وقت تک جائز نہیں ہوتی جب تک مجلس کے اندر اسی فریقین کو متعین طور پر اس چیز کی قیمت معلوم نہ ہو جائے۔<sup>(۱)</sup> لیکن مسلک شافعیہ

اور حنا بلہ کے مسلک کی ایک روایت یہ ہے کہ بازاری قیمت پر بیع درست ہو جائے گی۔ جہاں تک شوافع کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو امام رافعی کی طرف یہ روایت منسوب ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ نے اس روایت کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے:

”وَحَكْمِي الرَّافِعِيُّ وَجْهًا ثَلَاثًا اِنَّهُ يَصَحُّ مطلقًا لِلْمُسْكِنِ مِنْ مَعْرِفَتِهِ كَمَا لَوْ قَالَ: بَعْتُ هَذِهِ الْعَصْرَةَ كُلَّ صَاعٍ يَدْرَهُمْ بِصَاعِ السَّبْعِ وَانْ كَانَتْ جَمْعَةً اَلْتَّمَسَ فِي الْحَالِ مَجْهُولَةً وَهَذَا ضَعِيفٌ شَاذٌ“

”امام رافعیؒ نے تیسری صورت یہ بیان کی ہے کہ بیع کی یہ صورت مطلقاً درست ہے، اس لئے کہ قیمت معلوم کرنا ممکن ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں تمہیں گندم کا یہ ذیر ہر صاع ایک درہم کے حساب سے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے اگرچہ فی الحال اس ذیر کی کل قیمت مجہول ہے، البتہ یہ قول ضعیف اور شاذ ہے۔“ (۱)

جہاں تک حنا بلہ کے مسلک میں اس روایت کا تعلق ہے تو یہ روایت امام احمدیؒ کی بھی ایک روایت ہے جس کو علامہ شیخ تقی الدینؒ نے اختیار کیا ہے۔ (۲) اور ما قبل میں ہم علامہ تقی الدینؒ کی عبارت نقل کر چکے ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن القیمؒ بھی اس بیع کے جواز کے قائل ہیں اور فرماتے ہیں کہ امام احمدؒ سے اس کا جواز مخصوص ہے، اور ان کے شیخ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی اس کے جواز کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (۳)

بہر حال، اس موضوع پر فقہاء کی عبارات اور ان کے دلائل دیکھنے کے بعد جو حقیقت میرے سامنے واضح ہوئی، وہ یہ ہے کہ اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی اکائیوں کے بدلنے سے ان کی قیمت میں تبدیلی آ جاتی ہے اور کسی منضبط اور معلوم پیمانے کے ذریعہ اس کی قیمت متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی تاجر اس چیز کو دس روپے میں فروخت کرتا ہے جبکہ دوسرا تاجر اسی چیز کو اسی وقت دس روپے سے کم یا زیادہ میں فروخت کرتا ہے۔ لہذا جن فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ”بازاری بھاؤ“ پر کسی چیز کو فروخت کرنا حرام ہے، ان کا مقصد یہ ہے کہ پہلی قسم کی اشیاء میں اس طرح فروخت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ ”بازاری بھاؤ“ (جبکہ عائدین کو ان اشیاء کی بازاری قیمت معلوم نہ ہو) کی اصطلاح ان اشیاء کے حق میں غیر مستقر اور

(۱) المجموع شرح المہذب، ۳۶۷، ۳۶۸۔

(۲) الانساب للرداوی، ۳۱۰، ۳۱۱۔

(۳) اعلام الموقعین، ۴۷۳۔

پایندہ رہے، لہذا بازاری بھاؤ پر عقد کرنے کی صورت میں جس میں مجبور رہے گا کہ یہ جہالت منفعی الی التزاع ہوگی۔

دوسری قسم کی اشیاء وہ ہیں جن کی ذائقہ کائینوں میں تفاوت اور فرق ہوتا ہے اور نہ ہی قیمتوں میں فرق ہوتا ہے، اور ان اشیاء کی قیمتوں کو کسی معلوم پیمانے کے ذریعہ اس طرح تخمین کیا جاسکتا ہے کہ ہر شخص اس کی قیمت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے اور اس کی قیمت کو اس پیمانے پر منطبق کرنے میں کسی غلطی یا جھگڑے کا بھی احتمال نہیں رہتا۔ لہذا جو حضرات فقہاء "بازاری بھاؤ" پر فروخت کرنے کے جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہی دوسری قسم کی اشیاء مراد ہیں، اس لئے کہ ان اشیاء کی بیع کے وقت قیمت کے طے کرنے میں کسی مضبوط پیمانے کا بیان کر دینا ہی قیمت بیان کر دینے کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس میں ایسی جہالت باقی نہیں رہے گی جو منفعی الی التزاع ہو۔ چنانچہ امام حنفی ملامہ اس میں ہاتھ اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وَمَا لَا يَجُوزُ بَيْعُهُ: هُوَ بَيْعُ بَقِيعَةٍ، أَوْ بَعْدَ حُلِّ بَعْضٍ أَوْ بَعْدَ تَرْكِدٍ أَوْ تَحْتِ  
لَوْ رَأْسُ مِلْءٍ أَوْ بَعْدَ شَرْهٍ أَوْ بِمِثْلِ مَا اشْتَرَى فُلَانٌ لَا يَجُوزُ ... وَكَذَلِكَ لَا  
يَجُوزُ مِثْلُ مَا يَبِيعُ النَّاسُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَيْئًا لَا يَتَعَاوَدُ كَالْخَبِيرِ  
وَاللَّحْمِ“ (۱)

”وہ صورتیں جن میں بیع جائز نہیں وہ یہ ہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس کو اس کی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، یا میں اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑی ہے، یا اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں جس پر تم خریدنا چاہتے ہو، یا جس قیمت کو تم پسند کرو، یا اس کے اس المال پر فروخت کرتا ہوں، یا جس قیمت پر اس نے خریدا، یا فلاں کی قیمت خرید کی مثل پر فروخت کرتا ہوں، یہ صورتیں جائز نہیں۔  
اسی طرح یہ صورت بھی جائز نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں اس قیمت مثل پر فروخت کرتا ہوں جس پر لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں، لہذا یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی کائینوں میں فرق نہیں ہوتا جیسے مدنی اور گشت۔“

خاصہ ان عبارتوں نے بھی اس قسم کی عبارت صاحبہ ”انہو الفاقی“ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے، چنانچہ فرمایا:

”وَمِنْ رَحِمَةِ مَا لَا يَكُنُ النَّاسُ مَجْهُولًا كَالْبَيْعِ بَقِيعَةٍ أَوْ بِرَأْسِ مِلْءٍ أَوْ بَعْدَ

اشترأ لو بمنثل ما اشترأ فلان ..... ومنه ایضا ما لو باعہ بمنثل ما بیع الناس الا ان یکون شیئا لا ینفکوت۔<sup>(۱)</sup>

”اور اس حکم سے وہ بیع بھی خارج ہوگی جس میں ثمن مجہول ہو مثلاً اس چیز کی قیمت پر بیع کرنا، یا اس کے راس المال پر بیع کرنا، یا اس قیمت پر بیع کرنا جس پر بائع نے اس کو خریدا تھا، یا فلاں شخص نے جس قیمت پر خریدا تھا اسی قیمت پر بیع کرنا۔۔۔۔۔ اور یہ صورت بھی ناجائز ہے کہ بائع یہ کہے کہ جس قیمت پر لوگ بازاروں میں اس کو فروخت کر رہے ہیں اس پر فروخت کرتا ہوں، البتہ اس آخری صورت میں بیع اس وقت جائز ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کی مختلف اکائیوں میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔“

میرے خیال میں یہ رائے اعتدال سے زیادہ قریب اور متفق اصولوں کے زیادہ موافق بھی ہے، اس لئے کہ ایسی جہالت ثمن جو منطقی الی النزاع ہو، بیع کے جواز میں مانع ہوتی ہے لیکن جب ایک مضبوط بیانے کی تعیین کے بعد نزاع کا احتمال ہی ختم ہو گیا اور مانع مرتفع ہو گیا تو اب بیع جائز ہو گئی۔

موجودہ دور میں بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ ان کی قیمت مثل کو ایک متعین بیانے کے ساتھ اس طرح ایڈجسٹ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے بعد اس کو تحقیق دینے میں کسی نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا، لہذا اس قسم کی اشیاء میں معاملہ درست ہو جائے گا اور بازاری بھاد کی بنیاد پر ان اشیاء میں ”بیع“ لفظ استعمال بھی جائز ہوگی۔

مثلاً آجکل اخبارات بیچنے والوں کے ساتھ لوگ معاملہ کرتے ہیں کہ اخبار بیچنے والا روزانہ صبح ایک اخبار خریدنے والے کے گھر میں اس خیال سے ڈال جاتا ہے کہ مہینے کے آخر میں اخبار کی خوردہ قیمت (رنشیل پرانز) کی بنیاد پر حساب ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات مشتری کو پتہ بھی نہیں ہوتا کہ اس اخبار کی خوردہ قیمت کیا ہے؟ لیکن اخبار کی رنشیل پرانز اس طرح نکس ہے کہ لوگوں کے بدلنے سے اس کی قیمت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ہاں بعض اوقات یہ تو ہوتا ہے کہ مہینے کے سچ میں اس کی قیمت بدل جاتی ہے لیکن یہ تبدیلی تمام خریداروں کے حق میں ہوتی ہے، کسی خاص خریدار کے حق میں نہیں ہوتی، لہذا اخبار کی قیمت کی تعیین میں کسی بھی قسم کے نزاع کی کوئی صورت موجود نہیں، لہذا جس وقت اخبار بیچنے والا خریدار کے گھر میں اس کے حکم یا اس کی اجازت سے اخبار ڈالے گا اسی وقت بازاری قیمت پر

بیع منعقد ہو جائے گی اور مینے کے آخر میں حساب کا تصفیہ ہو جائے گا۔ بہر حال یہ استخرار کی دوسری قسم کی مثال تھی جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ بیع الاستخرار کی دوسری قسم میں بیع ہر مرتبہ اس وقت منعقد ہو جاتی ہے جس وقت مشتری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے، بشرطیکہ اس چیز کی قیمت کسی معلوم پیمانے کے ساتھ اس طرح منسلک ہو کر ثمن کی تعیین کے سلسلے میں آپس میں کسی بھی قسم کے نزاع کا اندیشہ باقی نہ رہے۔ لیکن اگر اس بیع کی قیمت اس طرح کسی معیار کے ساتھ منسلک نہیں ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع منعقد نہیں ہوگی۔ اس صورت کا شرعی حکم تیسری قسم کے بیان میں انشاء اللہ آگے آجائے گا۔

## بیع الاستخرار کی تیسری قسم جس میں قیمت بعد میں ادا کی جاتی ہے

بیع الاستخرار کی تیسری قسم یہ ہے کہ چیز لینے وقت اس کی قیمت معلوم نہ ہو اور نہ ہی معاملہ کرتے وقت عاقدین کے ذہن میں کوئی ایسا معیار ہو جس کی بنیاد پر ثمن کی تحدید اس طرح ہو جائے کہ اس کے بعد نزاع کا اندیشہ نہ رہے، بلکہ عاقدین اپرواہی کے ساتھ معاملہ کریں اور ثمن سے بالکل تعرض ہی نہ کریں۔ اس صورت میں چونکہ سامان پر قبضہ کرتے وقت ثمن بالکل مجہول ہے اور یہ ایسی جہالت فاحشہ ہے جو مطلقاً الی النزاع ہو سکتی ہے، اس لئے سامان لینے کے وقت تک بیع منعقد نہیں ہوگی، اور مینے کے آخر میں حساب کے تصفیے تک یہ بیع قاسد رہے گی، البتہ تاخیرین خفیہ فرماتے ہیں کہ جب مینے کے آخر میں تصفیہ کے وقت ثمن پر دونوں اطلاق کر لیں گے تو اس وقت یہ بیع درست ہو جائے گی۔

پھر بعض فقہاء نے فرمایا کہ تصفیہ کے وقت ہی یہ معاملہ بیع کی صورت اختیار کر لے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ جب ان اشیاء کی صحیح قیمت تصفیہ کے وقت عاقدین کے سامنے آگئی اس وقت بیع منعقد ہوگئی۔ البتہ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مشتری دکاندار سے جو اشیاء مینے بھر تک لیتا رہا ہے ان میں سے اکثر اشیاء کو استعمال کر کے وہ ختم کر چکا ہے اور اب تصفیہ کے وقت ان اشیاء کا وجود ہی باقی نہیں رہا تو اب ان اشیاء کی بیع کیسے درست ہوگی جو معدوم ہو چکی ہیں۔

بعض فقہاء نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اگرچہ یہ معدوم کی بیع ہے لیکن عرف یا تعامل یا عموم بلوی کی بنیاد پر انتہا نا اس قسم کی بیع جائز ہے۔ یہ علامہ ابن نجیم کا موقف ہے اور بحر الرائق اور "الاشباہ والنظائر" میں موجود ہے جیسے کہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔



البتہ اس پر ایک اشکال اور ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس صورت میں مشتری کا ایسی اشیاء میں تصرف کرنا لازم آئے گا جو اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئیں اور نہ ان کی بیع ہوئی ہے اور غیر ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ چونکہ یہ تصرف مالک کی اجازت سے ہوا ہے اور مالک کی اجازت سے اس کی ملک میں تصرف کرنا جائز ہے اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

دوسرے فقہاء کرام نے اس معاملے کو بیع کی بنیاد پر نہیں، بلکہ "ضممان المتلفات" یعنی ہلاک شدہ اشیاء کے ضمان کی بنیاد پر درست کہا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ چیز لیتے وقت ضمان مجبوز تھا اور تعفیر کے وقت معصوم ہو چکی تھی، اس لئے اس معاملے کو بیع کہنا تو کسی حال میں درست نہیں، اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیز لینے والے نے لیتے وقت وہ چیز بطور قرض لی، پھر اس چیز کو استعمال کر کے ہلاک کر دیا جس کے نتیجے میں اس پر ضمان آیا، اور پھر تعفیر کے وقت دونوں کے اتفاق سے جو ضمان طے ہوا وہ ضمان اس نے ادا کر دیا۔

البتہ اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ خلیفہ کے نزدیک صرف "مثلیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست ہے، "قیمیات" میں قرض کا معاملہ کرنا درست نہیں، جبکہ استخار بعض اوقات ذوات القیم میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ قہمیات میں اقراض کے عدم جواز سے استخار احتساباً مستثنیٰ ہے جیسا کہ روئی اور گوندھے ہوئے آنے میں احتساباً اقراض کو جائز قرار دیا گیا ہے، باوجودیکہ یہ دونوں ذوات القیم میں سے ہیں "مثلیات" میں سے نہیں ہیں۔ استخار کی زبرد بحث صورت کو جائز قرار دینے کے متعدد وجہ بالا مختلف طریقے علامہ ابن عابدینؒ نے رد المحتار میں ذکر فرمائے ہیں۔

احقر کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس معاملہ کو درست قرار دینے کی پہلی صورت زیادہ رائج ہے، وہ یہ ہے کہ تعفیر کے وقت جب فریقین ان اشیاء کی قیمت پر اتفاق کر لیں گے اس وقت یہ عقد بیع کا معاملہ بن کر درست ہو جائے گا۔ البتہ جہاں تک اس صورت پر اس اشکال کا تعلق ہے کہ اس میں "بیع المعدوم" لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے تو اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ دراصل اس صورت میں معدوم کی بیع نہیں ہے بلکہ اس چیز کی بیع ہو رہی ہے جس سے مشتری پوری طرح انتفاع حاصل کر چکا ہے اور اسی انتفاع کے نتیجے میں وہ چیز ہلاک ہو چکی ہے۔ اور "بیع المعدوم" کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں "غرر" پایا جاتا ہے اور بعض اوقات معصوم ہونے کی وجہ سے بائع اس معصوم مشتری کے پردہ کرنے پر قادر ہی نہیں ہوتا۔ جبکہ زبرد بحث صورت میں "غرر" موجود نہیں، اس لئے کہ بائع مشتری کو بیع پہلے ہی پردہ کر چکا ہے اور معصوم مشتری کے پاس موجود تھی اور اس سے اس نے

انتفاع کیا، حتیٰ کہ وہ بیع اس انتفاع کے نتیجے میں ختم ہوگئی۔ لہذا تعینہ کے وقت اس بیع کو موجود فرض کر لیں گے۔ اس طرح یہ بیع درست ہو جائے گی۔

اور جہاں تک دوسرے افعال کا تعلق ہے کہ اس صورت میں مشتری کا ان اشیاء کو استعمال کرنا اور بن میں تصرف کرنا، بیع سے پہلے منسلک غیر میں تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں۔ تو اس افعال کا صحیح جواب یہ ہے کہ تعینہ کے وقت جب بیع درست ہوگئی تو اس درجہ کو نقد یا اس وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے گا جس وقت مشتری نے وہ چیز حاصل کی تھی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا مشتری نے اس چیز میں تصرف کیا جس چیز کا بیع کے ذریعہ وہ ملک بن چکا تھا۔ یہ صورت بالکل دیکھی ہے جیسی منصوبہ اشیاء کے مفاد میں ہوتی ہے یعنی منصوبہ اشیاء میں غاصب کا تصرف درست نہیں ہوتا، لیکن جب غاصب منصوبہ چیز کا مفاد ادا کر دیتا ہے تو وہ اس چیز کا مالک بن جاتا ہے اور اس ملک پر غصب کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کہ گویا غاصب نے جس وقت وہ چیز غصب کی تھی اگر وقت وہ اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہذا اراغ قول کے مطابق غاصب کے تمام تصرفات جو اس نے فی منصوبہ میں کیے تھے، مفاد ادا کرنے کے بعد خود بخود درست ہو جائیں گے۔ اور جس صورت میں منصوبہ من غاصب سے لئے فی منصوبہ میں تصرف (اجازت کے ذریعے) حلال کر دے، اس صورت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں کہ اس غاصب کے تمام تصرفات مفاد ادا کرنے کے بعد بالکل جائز اور درست ہو جائیں گے۔ (۱)

لہذا جب غصب کے اندر غاصب مفاد ادا کرنے کے بعد فی منصوبہ کا اس وقت سے مالک بن جاتا ہے جب اس نے واقعی غصب کی تھی تو ”بیع الاقرار“ میں سامان لینے والا بطریق اولیٰ مالک

(۲) حاکم ابن حاتم نے فرماتے ہیں کہ جب درختدار کی مہارت سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ کٹن منصوبہ میں ادا مفاد سے پہلے ملک غاصب کے لئے ثابت ہے، البتہ اس سے انتفاع کرنے کی حلت ادا مفاد پر موقوف ہے۔ لیکن مستحکم ثمنوں میں بھی اسی طرح دیا ہے۔ لہذا انوار میں جو یہ لکھا ہے کہ ملکیت میں آنے کے بعد بھی اس سے انتفاع حلال نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں ملک غیبت سے استفادہ کرنا لازماً ہے کہ جب مالک کو بیع ماسر میں جہر کے بعد ملک غیبت ہوئے کی وجہ سے استفادہ درست نہیں ہوتا جب تک کہ مالک خود اس سے انتفاع کرنے کو مشتری کے لئے حلال نہ کر دے۔ غوازل کی یہ بات عام معنوں کے خلاف ہے۔ بعض متاخرین فقہاء اراستہ ہیں کہ ادا مفاد کے بعد غصب سبب ملکیت بن جاتا ہے جیسے مسرہ میں ہے (رد المحتار ۶/۱۹۱) اس مہارت کے تحت عاقلہ یا فنی فرماتے ہیں کہ یہ صورت مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے بیع بشرط انکار یا تعسری ہو۔ اس صورت میں عاقلہ یا فنی کے وقت مشتری اس بیع کا شرطہ کے ذریعہ مالک ہو جائے گا

(دیکھئے المحرر المفید للراغب ۶/۱۹۱)

بن جائے گا، اس لئے کہ یہاں قوالک کی اجازت سے اس سامان پر قبضہ کر رہا ہے اور اس کے اندر تصرف کر رہا ہے۔ اور ”بیع الاחרار“ کے اندر سامان لینے والا گنہگار بھی نہیں ہوگا، جبکہ غاصب غصب کی وجہ سے گناہ گار بھی ہوگا۔

بہر حال ”بیع الاחרار“ ”ضممان للمظلمات“ کی طرح نہیں ہے جیسا کہ خرّاج دہنی کرنے والے فقہاء کا خیال ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حیثیت سے ”ضممان للمظلمات“ کی نظیر ہے کہ اس میں بھی بعد میں ہونے والی بیع کو قبضہ کرنے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اولیٰ کلیت جو ادواء ضمان کے بعد حاصل ہوتی ہے اس کو وقت قبضہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔

### خلاصہ

فمن مؤخر کے ساتھ جو بیع الاחרار کی جاتی ہے اس کے حکم کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

- ۱۔ اگر بائع مشتری دہنیہ کی قیمت اسی وقت عادی جب مشتری ان اشیاء پر قبضہ کرے تو اس صورت میں ہر قبضہ کے وقت بیع درست ہو جائے گی، اس کے صحیح ہونے پر ان تمام فقہاء کا اجماع ہے جو بیع بائعہ کی جواز کے قائل ہیں۔ اور حساب کا تغیر اس وقت ہوگا جب مشتری تمام بیع کے مجموعہ پر قبضہ کر لے گا۔

- ۲۔ اگر بائع مشتری کو ہر مرتبہ قبضہ کے وقت بیع کی قیمت نہ بتائے لیکن متعاقدین کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ بیع بازاری قیمت پر ہو رہی ہے، اور بازاری قیمت اس طرح متعین اور معلوم ہو کہ اس میں روز بدل اور اختلاف کا اندیشہ نہ ہو تو اس صورت میں بھی ہر مرتبہ بیع پر قبضہ کرتے وقت بیع صحیح ہو جائے گی۔

- ۳۔ اگر قبضہ کرتے وقت بیع کی قیمت معلوم نہیں تھی یا عاقدین نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ جو بازاری قیمت ہوگی اس پر بیع مستند ہوگی، لیکن بازار میں اس چیز کی قیمت میں اتنا فرق پایا جا رہا ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین میں اختلاف واقع ہو رہا ہے تو اس صورت میں قبضہ کے وقت بیع صحیح نہیں ہوگی، بلکہ حساب کے تغیر کے وقت بیع صحیح ہو جائے گی اور اس کی صحت کو قبضہ کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ لہذا اس بیع میں مشتری کی کلیت قبضہ کے وقت سے ثابت ہو جائے گی اور فسخ کی ادائیگی کے بعد قبضہ کے وقت سے ہی مشتری کے تمام تصرفات بیع کے اندر محال ہو جائیں گے۔

## ضمن مقدم کے ساتھ بیع الاسترجار کرنا

بیع الاسترجار کی دوسری قسم یہ ہے کہ مشتری بائع کو بیع کی قیمت پہلے ہی ادا کر دیتا ہے اور پھر بائع سے بیع تھوڑی تھوڑی کر کے وصول کرتا ہے، پھر مینے کے آخر تک یا سال کے آخر تک جب مشتری پوری بیع پر قبضہ کر لیتا ہے تو اس وقت حساب کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔

بیع الاسترجار کی اس صورت میں دو پہلوؤں سے غور کرنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ اس صورت میں ضمن معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا؟ دوسرے یہ کہ جو قیمت پہلے مشتری نے ادا کر دی ہے، اس کی کیا حیثیت ہوگی؟

جہاں تک ضمن کے معلوم اور مجہول ہونے کا تعلق ہے تو یہاں بھی ضمن کے بارے میں وہی تین صورتیں پائی جائیں گی جو ”ضمن مؤخر“ کے ساتھ بیع الاسترجار کرنے میں پائی جا رہی تھیں اور ان کا حکم بھی وہی ہوگا جو حکم وہاں تھا۔ لہذا اس بارے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلے کا تعلق ہے کہ اس ضمن کی کیا حیثیت ہوگی؟ کیا اس کو ضمن مقدم کہا جائے گا؟ یا اس ضمن کو بائع کے ہاتھ میں امانت سمجھا جائے گا؟ یا اس کو قرض کہا جائے گا؟ اگر اس کو ضمن مقدم کہا جائے تو اس کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قیمت کی ادائیگی کے وقت بیع کی جنس اور اس کا وصف اور اس کی مقدار یہ سب معلوم ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ قیمت اور ضمن تو بیع پر مقوف ہے، اور بیع کی شرائط میں سے یہ ہے کہ بیع کی ذات اور اس کا وصف اور اس کی مقدار معلوم ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بیع ان اشیاء میں سے ہو جن میں بیع سلم یا اصحناغ ہو سکتی ہو، اور عقد کے اندر ان تمام شرائط کا لحاظ کیا گیا ہو جو بیع سلم اور اصحناغ کے جواز کے لئے ضروری ہیں، اس اختلاف کے مطابق جو شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان ہے۔ اس لئے کہ ضمن مقدم کے ساتھ فروختگی صرف بیع سلم اور اصحناغ ہی میں ہو سکتی ہے۔ لہذا یہاں بھی انہی شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے جو بیع سلم میں ضروری ہیں۔

مشاہدہ یہ ہے کہ ”بیع الاسترجار“ میں مندرجہ بالا دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں، اس لئے کہ جس وقت مشتری بائع کو رقم دیتا ہے اس وقت بعض اوقات دینے والے کو یہ پتہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ کتنا فروخت کیا چیز اس رقم سے خریدے گا۔ اور اگر اس کو یہ پتہ بھی ہو کہ میں فلاں چیز خریدوں گا، تب بھی اس کے لئے اس چیز کا وصف، اس کی مقدار اور اس کا وقت بتانا ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے اندر بیع سلم کی شرائط

نہیں پائی گئیں۔ اور بعض اوقات وہ چیز ایسی نہیں ہوتی جس کو ہوانے کی ضرورت ہو، اس لئے اس میں ”اصحنا“ بھی متحقق نہیں ہو سکتا۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ رقم بائع کے پاس امانت ہے، لہذا مشتری جب بھی بائع سے کوئی چیز لے گا تو اس امانت کی رقم کا اتنا حصہ جو اس چیز کی قیمت کے برابر ہو گا ٹھن بن جائے گا، باقی رقم بائع کے پاس اسی طرح بطور امانت کے رہے گی جس طرح مشتری نے رکھوائی تھی اور بائع کے لئے اس رقم کو اپنی ضروریات میں خرچ کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ امانت میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ یہ صورت مشکل بلکہ عملی اعتبار سے مستعذر بھی ہے اور بیع الاستبراء کا جو طریقہ متعارف ہے اس کے بھی خلاف ہے، اس لئے کہ ”بیع الاستبراء“ کرنے والے کا نام اس رقم کو علیحدہ محفوظ کر کے نہیں رکھتے بلکہ صرف یہ کرتے ہیں کہ رقم چٹائی دینے والے کے حساب میں درج کر لیتے ہیں، پھر اس رقم میں جس طرح چاہتے ہیں تصرف کرتے ہیں۔

اور اگر ہم یہ کہیں کہ جو رقم مشتری نے بائع کو دی ہے وہ قرض ہے، اس لئے بائع کو اس میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ یہ ایسا قرض ہوگا جس میں آئندہ ہونے والی بیع مشروط ہوگی، اس لئے کہ مشتری نے بائع کے ساتھ صلہ رحمی کرتے ہوئے قرض نہیں دیا بلکہ اس قرض سے قرض دیا ہے تاکہ آئندہ اس کے ذریعے بیع کرے گا، لہذا قرض کے معاملے کے اندر بیع مشروط ہو جائے گی اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد قرض کے منقہ کی خلاف ہے۔ اس لئے یہ صورت بھی فاسد ہوئی چاہئے۔

میرے خیال میں جن حضرات فقہاء نے ”استبراء“ کے مسئلے پر بحث کی ہے، ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا۔ میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دے دی ہے اس کو یہ کہا جائے کہ یہ ”رقم علی الحساب“ ہے اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے وہ اگرچہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی ہے، چنانچہ جس شخص کو وہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کر سکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے، لیکن یہ ”علی الحساب“ دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں ”بیع لاحق“ کی شرط لگانا بھی درست ہے اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم ”علی الحساب“ دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا بلکہ آئندہ ہونے والی بیع کے وقت عائد ہونے والے ٹھن سے مشتری کے ذمے کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہذا یہ ایک ایسا قرض ہو گیا جس کے اندر بیع کی شرط متعارف ہے، اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حنیفہ

کے نزدیک جائز ہوتی ہے اگرچہ وہ شرط متفقہ عقد کے خلاف ہو جسے اس شرط کے ساتھ جتنا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برائے کر کے دے گا۔

اور جن فقہاء کرام نے ”بیع لا تجزأ“ کو جائز کہا ہے، انہوں نے اس میں کوئی تفریق نہیں کی کہ آیا ضمن مقدم کے ساتھ بیع ہوئی ہے یا ضمن مؤخر کے ساتھ بیع ہوئی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں:

”قَالَ فِي الْمَوْضُوعِ: دَفَعَ دِرَاهِمَ أَلْفٍ خَشْرَ فُقٍّ: اشْتَرَيْتَ حَنْكَ مَالَةٍ مِنْ  
مِنْ حَبْرٍ وَجَعَلَ بِأَحَدِ كُلِّ يَوْمٍ حِمْسَةَ أَمْدٍ بِالسَّعِ فَاسْتَدَ وَمَا كَانَ فَيَوْمٍ  
مَكْرُوهٍ لِأَنَّهُ اشْتَرَى حَبْرًا غَيْرَ مَشَارٍ فِيهِ مَكَانٌ لِلْبَيْعِ مَجْهُولًا وَلَوْ اعْطَاهُ  
دِرَاهِمَ وَجَعَلَ بِأَحَدِ يَوْمٍ حِمْسَةَ أَمْدٍ وَلَمْ يَقُلْ هِيَ الْإِشْرَاءُ لَشَرِيتَ  
مَنْكُ حَبْرٍ وَهَذَا حَلَالٌ وَإِنْ كُنْتَ لَبْتَ وَقْتُ الدَّفْعِ الْمَشْرُوعِ لِأَنَّهُ مَحْذُورٌ  
لِئَنَّهُ لَا يَتَعَقَّدُ الْبَيْعُ وَالْمَا يَتَعَقَّدُ الْبَيْعُ إِلَّا بِالسَّعِ وَلَا الْبَيْعُ مَعْلُومٌ  
فَيَتَعَقَّدُ الْبَيْعُ صَحِيحًا قُلْتُ: وَوَجْهُهُ أَنْ لَمْ يَخْبُرْ مَعْلُومًا فَلَا يَتَعَقَّدُ بِهِ  
بِالسَّعِ وَقَدْ دَفَعَ الثَّمَنَ فَشَرَّكَ: إِذَا تَأَخَّرَ دَفْعُ الثَّمَنِ  
بِالْأَوَّلِيِّ“ (۱)

”اولوالجہ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نانہالی کو درہم دے دیے اور اس سے کہا کہ مجھے تم سے سو گورنیاں خریدنا ہوں، اور پھر اس نانہالی سے پوچھ لیا کہ وہ روٹیاں لینا شروع کر دیں تو یہ بیع قاسد ہوگی اور ان روٹیوں کو کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے غیر مشار الیہ روٹیاں خریدیں، لہذا بیع مجہول ہوگی۔ اور اگر بائع نے مشتری کو کچھ درہم دے دیئے اور پھر اس سے پوچھ لیا کہ وہ روٹیاں لینا شروع کر دیں اور درہم دیتے وقت یہ نہیں کہا کہ میں تم سے اتنی روٹیاں خریدتا ہوں، اس صورت میں یہ بیع جائز ہو جائے گی اور ان روٹیوں کو کھانا حلال ہوگا، اگرچہ درہم دیتے وقت روٹی خریدنے کی غیبت ہو، اس لئے کہ صرف غیبت کرنے سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور اب یہ ”بیع بالعمی“ ہو جائے گی اور بیع بھی معلوم ہوگی، لہذا یہ بیع درست ہوگی۔ میں کہتا ہوں کہ اس بیع کے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ روٹی کی قیمت معلوم ہے۔ اور جب روٹی لینے وقت ”بیع بالعمی“ منعقد ہوگی جبکہ مشتری ضمن پہلے دے

ہکا ہے تو جس صورت میں مشتری ثمن بعد میں دے گا تو اس صورت میں بطریق  
اولیٰ بیع درست ہو جائے گی۔

”الاشیاء والاعراض“ میں علامہ ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

”ومنه ان لو اخذ من الارز والعدس وما شبهه وقد كان دفع له ديناراً مثلاً  
لمحقق عليه ثم اختص به ذلك في نفسه هل يعتبر فسخه يوم الاخذ لو  
يوم شخصه؟ قال من فسخه: تعتبر يوم الاخذ۔“ (۱)

”اگر کسی شخص نے دوسرے سے چاول اور دال وغیرہ لے لیں اور اس لینے والے  
شخص نے پہلے اس کو چند دن اس قرض سے دسہ کے تھے تاکہ ضرورت کے  
وقت اس پر خرچ کرے، پھر بعد میں ان اشیاء کی قیمت کے بارے میں دونوں کے  
درمیان بحث ہو گیا تو اس صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ ان اشیاء کو  
جس دن لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا ضرورت کے دن کی قیمت کا اعتبار  
ہوگا؟ چنانچہ ”تحریر“ میں فرمایا کہ جس دن ان اشیاء کو لیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار  
ہوگا۔“

امام مالکؒ کا یہ قول ”منوط“ سے پہلے بھی نقل کر چکے ہیں کہ:

”ولا باس ان يبيع امرئ عند امرئ درهماً ثم يأخذ منه برقعاً أو بثلاث  
أو كسر معنوه سلعة معلومة۔“ (۲)

”اس میں کوئی قیادت نہیں ہے کہ ایک شخص ایک شخص (دکاندار) کے پاس ایک  
درہم دکھوائے اور پھر اس (دکاندار) سے اس درہم کے چوتھائی یا تہائی یا اس درہم  
کے حصہ معلوم کے بدلے کوئی چیز خرید لے۔“

ان عبارات سے ظاہر ہوا کہ جس طرح ثمن مؤخر کے ساتھ ”آئندہ“ جائز ہے اسی طرح ثمن  
مقدم اور پیشگی ادائیگی کے ساتھ بھی بیع الا ستجرہ جائز ہے، اور یہ رقم بیع ہونے تک بائع کے پاس قرض  
ہوگی اور پھر بیع کے وقت اس قرض کا بیع کے ثمن کے ساتھ متعلقہ ہو جائے گا اور یہ پیشگی رقم بائع کے  
ذمے منہوں ہوگی، اگر ہلاک ہوگی تو اس کے مال سے ہلاک ہوگی۔ لیکن اگر بائع یہ پیشگی رقم اپنے پاس  
اس طرح رکھے جیسے امانت کے طور پر کوئی چیز رکھی جاتی ہے اور اس رقم میں کوئی تصرف نہ کرے تو اس

(۱) حاکم ابن علی بن ابیہ

(۲) سنن الامام مالک، جامع بین العام۔

صورت میں بائع کا اس پیشگی رقم پر قبضہ "قبضہ امانت" شمار ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی سے ماہانہ اور ہفتہ واری رسالوں کے بدلہ اشتراک کا بھی مسئلہ نکل آئے گا، چنانچہ آجکل یہ رواج ہے کہ ان رسالوں کا سالانہ بدلہ اشتراک سال کے شروع ہی میں لوگ رسالہ جاری کرنے والے ادارے کو ادا کر دیتے ہیں اور ادارہ ہر ماہ یا ہر ہفتے رسالہ بھیجتا رہتا ہے۔ یہ بدلہ اشتراک اس ادارے کے ذمے قرض ہوتا ہے اور جس وقت وہ رسالہ خریدار کے پاس پہنچتا ہے اس وقت صرف اسی رسالے کی قلع ہوتی ہے، لہذا اگر درمیان سال میں وہ رسالہ بند ہو جائے تو ادارے کے ذمے لازم ہوگا کہ جو بدلہ اشتراک باقی ہے وہ خریداروں کو واپس کرے۔

### بینکنگ کے معاملات میں "اسٹجر از" کا استعمال

بینکنگ کے معاملے میں "اسٹجر از" سے کام لینے کا جہاں تک تعلق ہے تو آجکل اسلامی بینکوں میں جو معاملات رائج ہیں وہ چار قسم کے ہیں یعنی مرابحہ، اجارہ، مضاربت، اور شرکت۔ ان چار میں سے آخری تین میں تو "اسٹجر از" سے کام لیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ بینک کے جو انجینئرس بینک سے سرمایہ وصول کر کے کاروبار چلاتے ہیں، ان کے ساتھ "اسٹجر از" کا معاملہ کرنا ممکن ہی نہیں۔ لیکن بینک "پلاؤز" کے ساتھ "اسٹجر از" کی بنیاد پر مرابحہ کا معاملہ اس طرح کر سکتا ہے کہ بینک مختلف تجارتی کمپنیوں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کرے کہ وہ بازاری نرخ کی بنیاد پر مقررہ ان سے مختلف سامان اور آلات اور مشینریاں خریدے گا، یا بازاری نرخ پر ایک مہینہ ڈسکاؤنٹ کم کر کے بینک سے سامان خریدے گا۔ پھر جب بینک کے پاس کوئی گا کہ شرعی مرابحہ کرنے کے لئے آئے تو اس وقت بینک "اسٹجر از" کی بنیاد پر گا کہ مطلوبہ سامان ان تجارتی اداروں سے خرید لے اور پھر وہ سامان گا کہ کو "مرابحہ" کے طریقے پر فروخت کر دے۔

البتہ یہ ممکن ہے کہ بینک ان کے ساتھ "اسٹجر از" کے مشابہ ایک معاملہ کرے، وہ یہ کہ بینک ان سے یہ معاہدہ کرے کہ ایک سال کے دوران بینک ان کو فلاں فلاں اشیاء "عقد مرابحہ" کے طور پر اتنی مقدار میں فراہم کرے گا، پھر ایجنٹ وہ تمام اشیاء ایک ہی دفعہ میں بینک سے وصول نہ کرے بلکہ سال کے دوران متفرق طور پر وصول کرے۔ مثلاً بینک نے ایجنٹ کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ وہ ایک سال کے دوران دس طہین روپے کی قیمت کا سامان ایجنٹ کو فروخت کرے گا۔ تو اب ایجنٹ یہ سامان ایک ہی مرتبہ میں نہ خریدے، بلکہ مثال کے طور پر ابتداء میں ایک طہین کی اشیاء خریدے اور پھر سال



کے دوران ضرورت کے مطابق وہ ایکٹ بینک سے سامان خریدتا رہے حتیٰ کہ انگریز ہنسٹ میں طے شدہ رقم (دس ملین) کی اشیاء سال بھر کے اندر وصول کر لے، اس وقت یہ معاملہ مکمل ہو جائے گا۔

مندرجہ بالا معاملہ ”اسٹور اور ٹرسٹ سٹور“ کی پہلی صورت کے موافق ہے، اس لئے کہ ایکٹ بینک (گاہک) بینک سے کچھ کچھ نقد سے سامان بیٹا رہتا ہے، لیکن ہر مرتبہ لیتے وقت اس سامان کا شرح معلوم ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں ”بیع اتفاقی“ کے جواز کے قائلین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم نے پیچھے ”بیع اتفاقی“ کی بحث میں بیان کیا تھا کہ ”مراہی“ کے معاملہ میں ”تقاضی“ کو جاری کرنا اس معاملے کو ”ربا“ کے مشابہ بنادیتا ہے، اس وجہ سے اس سے احتراز ہی مناسب ہے۔ اس لئے حضورِ مراد میں بینک گاہک کی مطلوبہ اشیاء کو پہلے اپنی ملکیت میں لائے، اس کے بعد بینکے طور گاہک ایجاب و قبول کے ذریعہ مستقل مقبوع کریں تاکہ کچھ عرصہ کے لئے وہ اشیاء بینک کی ملکیت لاوار کے حوالہ میں رہیں اور بینک کے لئے ان پر نفع لیوا جائز ہو جائے۔

نہذا مندرجہ بالا شرط کے ساتھ ”عقلمرادی“ میں ”اسٹور اور“ کے مشابہ مندرجہ بالا طریقے کو جاری کرنا جائز ہو جائے گا۔ اللہ بخاند تعالیٰ اعلم۔





# مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی نے "حقوق المستغنیات عن العسقم" کے موضوع پر اسلامی فقہ کی نئی جد کے لئے ایک تفصیلی مقالہ عربی میں تحریر فرمایا ہے، جس کا ترجمہ حضرت مولانا عبداللہ عیسیٰ صاحب نے کیا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## مستقبل کی تاریخ پر خرید و فروخت احکام شرعیہ کی روشنی میں

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله  
وأصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

آجکل بازار میں تجارت کی ایک خاص قسم رائج ہے، جس کو عربی میں "المستقبلات" (Futures) کہا جاتا ہے۔ جس میں کچھ مخصوص اشیاء کو مستقبل کی کسی معین تاریخ پر فروخت کر دیا جاتا ہے۔ آجکل عالمی منڈیوں میں اور خاص کر مغربی ممالک میں تجارت کی جتنی صورتیں رائج ہیں، ان میں اسی صورت کا مروج بہت زیادہ ہو چکا ہے اور اس تجارت کے لئے اب تو مستقبل مارکیٹیں قائم ہو چکی ہیں، جن میں صرف ایک دن کے اندر کئی ملین کی تجارت ہو جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ۱۸۴۸ء میں تجارت کی اس خاص صورت کو منظم کرنے کے لئے شکاگو میں ایک تجارت گاہ اور منڈی قائم کی گئی، جس کا نام "Chicago Board of Trade" ہے۔ البتہ جاپان والوں کا یہ دعویٰ ہے کہ انہوں نے تجارت کی اس خاص صورت کو ۱۸۴۸ء سے بھی ایک صدی پہلے رائج کر دیا تھا۔<sup>(۱)</sup>

جہاں تک اس معاملے کی حقیقت کا تعلق ہے تو "انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا" میں اس کی تشریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"Commercial contracts calling for the purchase or sale of specified quantities of commodities at specified future dates."

”یعنی یہ دو عقد تجارت ہے، جس کا مقصد کسی چیز کی معین مقدار کو مستقبل کی کسی معین تاریخ میں بچھنا یا خریدنا ہوتا ہے۔“

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ اس معاملے میں جس چیز کی بچھ ہوتی ہے، اس کی پردگی اور بقعہ مستقبل کی کسی معین تاریخ میں ہوتا ہے۔ لیکن اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ”غائب سودے“ (Forward Sales) کی تعریف بھی انہی الفاظ سے کی جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں بھی بیع کو مستقل کی معیت تاریخ میں مشتری کے سپرد کیا جاتا ہے!

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”مستقبلیات“ (Futures) اور ”غائب سودے“ میں فرق ہے۔ دو یہ کہ ”غائب سودے“ میں مستقبل کی کسی تاریخ میں بیع کی پردگی مقصود ہوتی ہے اور بالکل اس معین تاریخ میں بیع سپرد کرنا چاہتا ہے اور مشتری اس معین تاریخ میں اس پر بقعہ کرنا چاہتا ہے اور معین تاریخ کے آنے پر واقعہ اور حتمی اور بقعہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں تک ”مستقبلیات“ (Futures) کا تعلق ہے، اس میں بیع اور سامان کو صرف اس معاملے کی بنیاد بنایا جاتا ہے، لیکن اکثر حالات میں عام طور پر اس عقد میں بیع کی پردگی اور اس پر بقعہ کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس بیع کا اصل مقصد یا تو بیع کی اُمید پرانہ روپیہ واد پر لگانا ہوتا ہے یا اس کے ذریعہ کسی غائب سودے کے بیع کی ضمانت مقصود ہوتی ہے۔ لہذا ”مستقبلیات“ (Futures) میں بیع کی ادائیگی اور اس پر بقعہ قرار دینا ہی پایا جاتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی وضاحت کر دیں گے۔

”مستقبلیات“ (Futures) اور غائب سودے (Forward Sales) کے درمیان جو فرق ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ”مستقبلیات“ (Futures) کی تعریف کرنے کے بعد اس فرق کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

”And the term commodity is used to define the underlying asset, even though the contract is frequently divorced from the product. It therefore differs from a simple forward purchase in the cash market, which involves actual delivery of the commodity at the agreed time in the future.“

”عقود مستقبلیات“ (Futures) میں ”مستقل“ (Commodity) کی اصطلاح اور اس کا استعمال صرف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معاملے میں اس کو بنیاد بنایا جاسکے (ورنہ وہ اشیاء بذات خود مقصود نہیں ہوتیں) بلکہ عام طور پر یہ معاملہ

اشیاء (Products) سے خالی ہوتا ہے۔ لہذا "مشتق مستقبلیات" (Futures) ان "عائب سودوں" (Forward Sales) سے جو آجکل بازاروں میں رائج ہیں، بالکل مختلف ہیں۔ جن میں واقعہ مستقبل کی کسی شے کی تاریخ پر سامان کی سپردگی اور قبضہ عمل میں آ جاتا ہے۔<sup>(۱)</sup>

جہاں تک "مشتق مستقبلیات" (Futures) کے عملی طریقہ کار کا تعلق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ معاملات عام طور پر صرف ان بازاروں میں ہوتے ہیں، جو ای غرض کے لئے بنائے جاتے ہیں۔ ایسے بازاروں کو "سوق تبادلہ اسٹنٹ" (Commodity Exchange) کہا جاتا ہے۔ ان بازاروں کی بنیاد ممبر شپ پر ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص اس بازار میں جا کر فوج معاملہ کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بازار کا ممبر ہونا ضروری ہے۔ اور یہ ممبر شپ یا تو ایسے شخص کے لئے جاری کی جاتی ہے جو یا تو کئی مصنوعات بنانے والا ہو یا ان کی تجارت کرتا ہو یا ایجنٹوں کے اداروں سے تعلق رکھتا ہو۔ اور اگر کوئی شخص ممبر تو نہیں ہے، لیکن وہ اسی بازار میں کوئی معاملہ کرنا چاہتا ہے تو ممبر ایجنٹ کے واسطے سے کر سکتا ہے (برادر است نہیں کر سکتا) اور جس شخص کو ممبر شپ حاصل ہے اس کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ "مستقبلیات" (Futures) کا کوئی معاملہ کرنے سے پہلے اس بازار کے منتظمین کے پاس اپنا اکاؤنٹ کھلوائے۔ جس میں معین مقدار کی رقم ہر وقت موجود رہے اور بازار کے قواعد و ضوابط کے مطابق وہ رقم معاملات کے تعین کے لئے بطور ضمانت ادارے کے پاس رہے گی۔ اور عام طور پر یہ رقم معاہدے پر دستخط کے وقت اس چیز کی جو قیمت طے ہوتی ہے اس کے دس فیصد اور آئندہ مستقبل میں اس چیز کی جو قیمت ہونے والی ہے اس کے سات فیصد سے زیادہ نہیں ہوتی۔ اور اس رقم کے جمع کرنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ بعد میں فریقین کے درمیان اختلاف واقع ہونے کی صورت میں اگر ایک فریق اپنے ذمہ لازم ہونے والی رقم کی ادائیگی سے انکار کر دے تو اس صورت میں اس کے اکاؤنٹ میں جمع شدہ رقم سے دوسرے فریق کے نقصانات کی تلافی کر دی جائے۔

اکاؤنٹ کھولنے کے بعد مستقبل کی کسی تاریخ پر خاص معین مقدار کی چیز کی خرید و فروخت کی اجازت ہوتی ہے اور جس چیز کا عقد کیا جاتا ہے اس کی مقدار کو کئی تجارتی یونٹوں (Trading Units) میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور اس کی ہر یونٹ اس خاص چیز (شی مشتق دلیہ) کی معروف مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ مثلاً گندم میں جو یونٹ معتبر اور رائج ہے وہ پانچ ہزار بوریاں ہیں، لہذا اب اس مقدار سے کم میں معاملہ نہیں ہوگا۔ اور معاملہ کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ایک یونٹ گہوں کا معاملہ کرے

باد کا کرے پاس سے زیادہ کا کرے۔ اسی طرح اس چیز کے مہر اور گھٹیا ہونے کے اعتبار سے بھی اس چیز کی مختلف قسموں کی وجہ بندی کر دی جاتی ہے اور پھر ان قسموں کو خاص نمبروں کے ذریعہ متعارف کرایا جاتا ہے۔ مثلاً ”گندم درجہ اول“ ”گندم درجہ دوم“ ”گندم درجہ سوم“ وغیرہ اور ہر درجے کی گندم کے اوصاف معیار کرنے والوں کے طم میں ہوتے ہیں۔

لہذا اگر کوئی شخص جنوری میں اقل درجے کی ایک پونٹ گندم اکتوبر کی کسی تاریخ پر بیچنا چاہتا ہے تو وہ اس بازار میں اقل درجہ کی ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر اسے داسوں میں بیچنے کی ادھر کرے گا جس میں اس کو توقع کی توقع ہو، لہذا جو شخص ایک پونٹ گندم ان شرائط پر خریدنے کے لئے تیار ہو گا وہ اس کی اس پیش کش کو قبول کرے گا اور پھر دونوں (بائع اور مشتری) کو آپس میں ملاقات کرنے کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ وہ ادارہ فریقین کی شرائط پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، لہذا بائع (Saler) اس ادارے کے واسطے ہی سے اپنی پیش کش بازار میں متعارف کروائے گا اور مشتری (Buyer) ادارہ کے توسط سے ہی بائع کی اس پیش کش کو قبول کرے گا۔ اور سپردگی کی تاریخ آنے پر وہ ادارہ اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ بائع کی طرف سے سامان کی سپردگی کرائے اور مشتری کی طرف سے ٹمن کی ادائیگی کرائے۔

اور حقیقت میں یہ مسئلہ اتنی سادگی سے انجام نہیں پاتا جس طرح ہم نے اس کی تفصیل بیان کی، یہ ٹمن ہونا کہ مشتری اس سپردگی کی تاریخ کا انتظار کرے اور پھر اس تاریخ کے آنے کے بعد اس سامان (محج) پر قبضہ کرے۔ بلکہ یہاں ایک عقد جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے، جنوری سے اکتوبر تک روزانہ مکمل بیع و شراء بنتا رہتا ہے اور بعض اوقات صرف اس ایک عقد پر اس کی سپردگی کی تاریخ آنے سے پہلے پورے دن دن بیچ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً یہ نے مہر کو ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی پر بیچ دی، اب مردہ گندم خلد کے ہاتھ بیچ دے گا اور پھر خلد کے حامد کے ہاتھ فروخت کرے گا اور ہر شخص اپنا منافع رکھ کر زیادہ دام میں آگے فروخت کرتا رہے گا۔ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا وہ اس خطرہ (Risk) کا منافع ہوگا جو چاروں نے اس مدت کے دوران برداشت کیا۔ لہذا اگر ایک شخص نے وہ گندم کم قیمت پر خرید کر زیادہ دام میں فروخت کر دی تو وہ شخص دولتی قوتوں کے درمیان کے فرق کو اپنا منافع ہونے کی بنیاد پر مطالبہ کر سکتا ہے، اور مشتری ہونے کی حیثیت سے نہ تو بائع کو خس ادا کرنے کی ضرورت ہوگی اور نہ ہی بائع ہونے کی حیثیت سے بیع کی سپردگی کی ضرورت ہوگی، لہذا مثال مذکور میں اگر مردہ نے یہ سے ایک پونٹ گندم اکتوبر میں سپردگی کی بنیاد پر وہی ہزارہ الہی خریدی اور آگے خلد کو تمیاد ہزارہ الہی وہ گندم فروخت کر دی تو اب مردہ



تو زیادہ کو قیمت ادا کرے گا، اور نہ خالد کو بیع سپرد کرے گا، البتہ ان دو عقدوں کی بنیاد پر ایک ہزار ڈالر نفع کے وصول کر لے گا۔

اب لن معاملات کو نمٹانے کے لئے وہ ادارہ بازار میں ایک کمرہ مخصوص کر دیتا ہے جس کو "کلیئرنگ ہاؤس" (Clearing House) کہا جاتا ہے اور بازار میں بیٹے معاملات ہوتے ہیں وہ سب اس کلیئرنگ ہاؤس میں رجسٹرڈ ہوتے ہیں اور وہ "کلیئرنگ ہاؤس" اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ پورے دن میں ہونے والے تمام معاملات کا شام کو تصدیق کرے گا۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں اسی روز شام کو اپنے منافع کے ایک ہزار ڈالر "کلیئرنگ ہاؤس" سے وصول کر کے اس معاملے سے الگ ہو جائے گا۔

بہر حال اس ایک عقد پر سپردگی کے سینے کے آنے تک مسلسل معاملات ہوتے رہتے ہیں اور جب وکٹوریہ کا سینہ آئے گا، اس وقت ادارہ کی طرف سے سب سے آخری مشتری کو یہ اطلاع دی جائے گی کہ اب سپردگی کی تاریخ آ رہی ہے، اب تمہارا کیا ادارہ ہے؟ کیا تم اس تاریخ پر اس گندم پر قبضہ کرنا چاہو گے یا اس معاملہ کو آگے فروخت کرنا چاہتے ہو؟ اب اگر وہ مشتری اس گندم پر قبضہ کرنے کا خواہش مند ہے تو اس صورت میں بائع وہ گندم معین گودام میں پہنچا کر اس کا تصدیق نامہ حاصل کر لے گا اور وہ تصدیق نامہ مال چھڑانے والے (یا مشتری) کے حوالے کر کے اس کی بنیاد پر اس گندم کی قیمت وصول کر لے گا۔

اور اگر آخری مشتری گندم پر قبضہ کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس عقد کی بیع کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں یہ آخری مشتری پھر سب سے پہلے بائع کے ہاتھ دوبارہ عقد بیع کرے گا اور اب معاملہ کا تصدیق نامہ خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہوگا، اس فرق کی ادائیگی کی بنیاد پر ہو جائے گا۔ جیسا کہ تاریخ سپردگی سے پہلے کے معاملات میں ہوا تھا اور اس طرح آخری معاملے تک ادائیگی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔

ان بازاروں کے اکثر معاملات میں یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے۔ لہذا مثلاً دو ذراعی بیع کی سپردگی کی صورت پیش آتی ہوگی، چوشیدہ ایک نفعہ ہوگی۔

عام طور پر جو لوگ اس قسم کے معاملات میں حصہ لیتے ہیں، وہ دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی افراطی بھی مختلف ہوتی ہیں۔

بعض لوگ وہ ہوتے ہیں جو بیع کی اُمید پر اپنا روپیہ داؤ پر لگاتے ہیں۔ جن کو اصطلاح میں "مخاطر" (Speculator) کہا جاتا ہے۔ ان لوگوں کا مقصد اس معاملے کے ذریعہ نہ بیچنا ہوتا ہے،

نہ خریدنا، نہ بیع مقصود ہوتی ہے اور نہ ہی ٹمن۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے اس کو بطور نفع کے وصول کریں جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا، چنانچہ یہ لوگ عام طور پر قیمتوں کے اتار، چڑھاؤ کے ماہرین کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے مستقبل کا معاملہ اس امید پر کر لیتے ہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد جب دام بڑھیں گے اس وقت اس کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دیں گے۔ اور اس عقد کے نتیجہ میں ان کو بیع پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی تکلیف میں ہر سے بغیر ہی خالص نفع حاصل ہو جائے گا۔ اب بعض اوقات ان کی یہ امیدیں کامیاب ہو جاتی ہیں اور بعض اوقات ناکام ہو جاتی ہیں۔

اور بعض لوگوں کا اس عقد کے ذریعے یہ مقصد ہوتا ہے کہ وہ جو عقد فی الحال کر رہے ہیں، آئندہ زمانہ مستقبل میں اس کے نفع کی حفاظت کر لی جائے، تاکہ آئندہ نقصان سے بچ جائیں۔ جس کو اصطلاح میں "ٹامن از بئج" (Hedging) کہا جاتا ہے۔

اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھ لیتا زیادہ آسان ہوگا۔ مثلاً زید نے عام بازار سے گندم کی دس ہزار بوریاں، فی بوری پانچ ڈالر کے حساب سے خرید لیں۔ اب یہ ایک عام بیع ہوگئی۔ جس میں قبضہ بھی پایا گیا، لیکن بازار کے حالات دیکھتے ہوئے اس کا خیال یہ ہے کہ وہ تین ماہ بعد یہ گندم بیچ دے گا۔ لیکن زید کو یہ خطرہ بھی ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تین ماہ بعد گندم کے دام گر جائیں جس کی وجہ سے اس کو نقصان ہو جائے۔ مثلاً اگر ایک بوری پر آدھا ڈالر بھی قیمت گر گئی تو اس کو پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا۔

چنانچہ اس نقصان سے بچنے کے لئے وہ فوچ مارکیٹ (Future Market) جاتا ہے اور یہ گندم عام بازار کے بھاؤ پر تین ماہ بعد کی سپردگی کی بنیاد پر فروخت کر دیتا ہے۔ اس طرح وہ دو عقد کرتا ہے کہ گندم خریدنے کا معاملہ عام بازار میں کرتا ہے اور پھر گندم بیچنے کا معاملہ "فوچ مارکیٹ" میں کرتا ہے۔ اس طرح ایک معاملہ کے نفع سے دوسرے معاملے کے نقصان کی صفائی کر لیتا ہے۔ لہذا اب اگر تین ماہ بعد اس گندم کے دام فی بوری نصف ڈالر کم ہو جائیں تو زید کو پہلے عقد میں پانچ ہزار ڈالر کا نقصان ہو جائے گا، لیکن اسی وقت زید کو دوسرے عقد کے ذریعہ جو اس نے "فوچ مارکیٹ" میں کیا ہے تقریباً اسی مقدار میں نفع حاصل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں "فوچ مارکیٹ" میں بھی اس گندم کے دام نصف ڈالر کے قریب قریب گر جائیں گے۔ چنانچہ اب یہ ہوگا کہ زید نے تین ماہ پہلے "فوچ مارکیٹ" میں زیادہ دام میں جو گندم بیچی تھی اب وہ اسی گندم کو کم دام پر خرید لے گا اور اس طرح قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان کا جو فرق ہے وہ بحیثیت نفع کے حاصل ہو جائے گا جو تقریباً پانچ ہزار ڈالر ہوگا۔ اس طرح عام بازار میں جو اس نے گندم کا سودا کیا تھا اور اس میں گندم کی قیمت کم

ہو جانے کی وجہ سے اس کا نقصان ہوا، اس کی حقانی اس عقد کے نفع سے ہو جائے گی جو اس نے "فیوچر مارکیٹ" میں کیا۔ مندرجہ ذیل نقشے سے واضح نتیجہ سامنے آ جائے گا:

عام بازار	فیوچر بازار
تمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں فروخت کریں
دسمبر: دس ہزار گندم کی بوریاں	دس ہزار گندم کی بوریاں
فی بوری = ۵۰ ڈالر میں فروخت کریں	فی بوری = ۵۰ ڈالر میں خریدیں
نقصان فی بوری = ۵۰ ڈالر	فائدہ فی بوری = ۵۰ ڈالر

اور اگر دسمبر میں گندم کی قیمت فی بوری نصف ڈالر زیادہ ہو جائے تو پھر معاملہ بالکل اس کے برعکس ہو جائے گا، یعنی "فیوچر مارکیٹ" میں تو اس کو نقصان ہوگا اور عام بازار میں نفع ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں ایک عقد کے خسارے کو دوسرے عقد کے نفع کے ذریعہ پورا کیا جائے گا۔ "ٹائمن الرنڈ" (Hedging) کا یہی مطلب ہے۔

بہر حال یہ فیوچر ٹریڈنگ کا مختصر خلاصہ ہے، اور آجکل تو اس کے معاملات انتہائی پیچیدہ ہو چکے ہیں اور اب ان معاملات کا دائرہ اشیاء سے تھوڑا کر کے "کرنسی" اور "اختیارات" تک پھیل چکا ہے، لیکن جو خلاصہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ اس معاملے کی حقیقت سمجھنے اور اس کے بارے میں حکم شرعی کے بیان کرنے تک لئے کافی ہے۔

جہاں تک اس کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو جو شخص بھی شریعت کے قواعد اور مصالح سے واقفیت رکھتا ہو اس کو اس معاملہ کی مندرجہ بالا تفصیل پر نظر کے بعد ذرا براہِ ترقی و تہمیں ہوگا کہ یہ معاملہ شرعاً حرام اور ناجائز ہے اور شریعت کے بہت سے احکام سے متصادم ہے۔

یونہی اس لئے کہ اس معاملے میں ایک ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جو ابھی انسان کی ملکیت میں نہیں ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ "بیع مالا بملک" (انسان) جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت عکیم بن حزام رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

"ایک مرتبہ میں نے حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! اگر کوئی شخص میرے پاس ایسی چیز خریدنے کے لئے آئے جو ابھی میرے پاس نہیں ہے تو کیا میرے لئے جائز ہے کہ میں پہلے اس چیز کا سودا اس سے کر لوں اور پھر بازار



زیادہ دنوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ تاخیر عقد کے اندر مشروط نہ ہو، اس لئے کہ یہ "رأس المال" ایک معاوضہ ہے جس پر قبضہ میں تاخیر کرنا اس عقد کو "عقد مسلم" ہونے سے خارج نہیں کرتا۔ اور یہ تاخیر بالکل ایسی ہے جیسے کوئی شخص مجلس عقد کے اختتام تک قبضہ کو مؤخر کر دے، اور ہمارے نزدیک (امام احمد بن حنبل کے نزدیک) یہ ایک عقد معاوضہ ہے جس میں عوض مطلق کی تاخیر کی شرط جائز نہیں، لہذا "عقد مسلم" میں "بیع صرف" کی طرح قبضہ سے پہلے جدائی جائز نہیں۔"

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بیع مسلم کے "رأس المال" پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا "بیع مسلم" کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک دو تین روز یا زیادہ کی تاخیر بھی جائز ہے بشرطیکہ سلب عقد میں تاخیر کو بطور شرط نہ قرار دیا گیا ہو۔ لہذا اگر سلب عقد میں "رأس المال" کی تاخیر مشروط ہو تو یہ عقد کسی کے نزدیک بھی درست نہ ہوگا۔

لیکن جہاں تک فوج والے معاملے کا تعلق ہے اس میں ثمن پر قبضہ کی تاخیر سلب عقد میں مشروط ہوتی ہے۔ لہذا اگر بعد میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ البتہ اس معاملے کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بھی بائع کے قبضہ میں دے دیا جاتا ہے۔ لیکن صرف اتنی بات اس معاملے کے درست ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اولاً تو اس لئے کہ ثمن کا کچھ حصہ عقد کے وقت بائع کو دے دینا "بیع مسلم" کے صحیح ہونے کے لئے کافی نہیں ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ عقد کے وقت پورا ثمن ادا کرنا ضروری ہے۔ دوسرے یہ کہ فوج مارکیٹ کی انتظامیہ کے پاس جو رقم رکھوائی جاتی ہے وہ نہ ثمن کا حصہ ہوتی ہے اور نہ ہی وہ بائع کو دی جاتی ہے بلکہ وہ رقم بطور ودیعت کے فریق ثالث کے پاس اس غرض سے رکھوائی جاتی ہے کہ وہ رقم مشتری کی طرف سے خریداری کے عمل کے پورے کرنے کی ضامن ہو جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ فوج والے معاملے میں عقد کے وقت ثمن بائع کو نہیں دیا جاتا ہے بلکہ وہ ثمن مشتری کے ذمہ دین ہوتا ہے، جس طرح بیع بائع کے ذمہ واجب ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ "بیع الکالی بالکالی" ہو جائے گی جو حدیث شریف کی رو سے ممنوع اور ناجائز ہے جیسا کہ حاکم اور ترمذی رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

"نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکالی بالکالی" (۱)

"حضور اقدس ﷺ نے بیع الکالی بالکالی سے منع فرمایا ہے۔"

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مارکیٹ کی انتظامیہ ادارے ٹرن کی جو گارنٹی دیتی ہے اس گارنٹی کی وجہ سے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ٹرن بائع کو دیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ تو جہہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ "بیع مسلم" کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ٹرن کی بالفعل ادا ہوگی مجلس عقد میں ہو چکی ہو۔ کسی ثالث کی طرف سے اس ٹرن کی ادا ہوگی کی صرف تصدیق اور ضمانت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی تیسرے شخص کی گارنٹی اس ٹرن کو دین ہونے سے نہیں نکال سکتی۔ لہذا یہ ذین کی بیع ذین سے ہو جائے گی جو ناجائز ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بیع مسلم کے صحیح ہونے کی جن شرائط پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت "مسلم فیہ" کی تمام صفات مکمل طور پر بیان کر دی جائیں۔ لہذا اگر "مسلم فیہ" کے اوصاف ایسے مجہول ہوں اور متردد ہوں جو آپس میں نزاع کا باعث بن سکتے ہوں تو اس صورت میں کسی کے نزدیک بھی وہ بیع درست نہ ہوگی۔

فیوجہ معاملات میں اگرچہ بیع کے "درجات" بیان کر کے اس کے تمام اوصاف مکمل طور پر واضح کرنا ضروری ہوتے ہیں لیکن عملاً ایسا ہوتا ہے کہ بعض اوقات بائع ایک ہی عقد میں بیع کے ایک سے زیادہ "درجات" بیان کر دیتا ہے اور پھر بائع کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ ان "درجات" میں سے جس درجہ کی بیع چاہے وہ مشتری کے سپرد کرے۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ہے:

"FUTURES Market, on the other hand, generally permits trading in a number of grades of the commodity to protect hedger sellers from being "cornered" by speculators buyers who might otherwise insist on delivery of a particular grade whose stocks are small. Since a number of alternative grades can be tendered, the futures market is not suitable for the acquisition of the physical commodity. For this reason physical delivery of the commodities in fulfillment of the futures contract generally does not take place, and the contract is usually settled between buyers and sellers by paying the difference between the buying and selling price."

"دوسری طرف مستقبلیات کا بازار اس بات کی گنجائش رکھتا ہے کہ کسی مخصوص جنس

کے مختلف گریڈز کی تجارت کی جائے۔ اور اس طرح جو بازار متوقع تھے ان سے بچا چھوٹے ہیں، ان کو اس شخص سے چھوٹے فراہم نہ جاتا ہے کہ وہ بازار فرید رہا۔ اسے کہہ دیتے ہیں کہ اس کی ادائیگی پر اصرار کریں۔ جس کے ذمہ رقم کی تعداد میں ہوں۔ چونکہ مستقبلیات کے بازار میں بہت سے قبال گریڈز کی پیشکش ممکن ہوتی ہے اس لئے مستقبلیات کا بازار کسی حتمی و حقیقی طور پر حاصل کرنے کے لئے سوزوں نہیں، اس وجہ سے مستقبلیات کے معاہدات کو پورا کرنے کے لئے عموماً جنس کی حقیقی ادائیگی نہیں کی جاتی، اور خریداروں اور بیچنے والوں کے درمیان معاہدے کا تصدیق عموماً اس طریقہ سے ہے کہ وہ آپس میں قیمت خرید اور قیمت فروخت کے فرق کا لین دین کر لیتے ہیں۔

اسد ٹیکو پینڈیائی مندرجہ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عقد میں بائع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس بیع کے جو مختلف اوصاف علی السبیل الہدایت بیان کیے تھے ان میں سے کسی ایک وصف کی جمع مشتری کے سپرد کرے، مشتری وصف کی اس جماعت سے اس وقت تک درچار رہتا ہے جب تک وہ بیع پر قبضہ نہ کر لے۔ یعنی میں اس جماعت میں جہاں تک وہ بیع کو بائیں کر رہی ہے۔ تو بیع مسلم یقیناً ایسا جماعت کی صورت باطل ہو جائے گی۔

(۴) چونکہ جب یہ ہے کہ "عقد مستقبلیات" میں یہ بات طے شدہ ہے کہ عام طور پر مشتری کو سامان پر قبضہ نہیں پایا جاتا، بلکہ آخری مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے تو بائع سے سامان اس کے سپرد کر دینے کا مطالبہ کرے، یا چاہے تو دوبارہ وہ سامان ہی بائع کو فروخت کر دے۔ اس دوسری صورت میں تصدیق اس طرح ہوتا ہے کہ خریدنے والے اور بیچنے والے کے درمیان میں کوئی فرق ہوتا ہے صرف اس فرق وصول کر کے بائیس برابر کر دیا جاتا ہے۔ یہ تفصیل ابتداء ہی سے عقد کے اندر مشروط ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ شرط عقد مسلم کو قاسمہ کر دیتی ہے اور اگر عقد مسلم میں یہ بات مشروط نہ بھی ہو تب بھی بیع مسلم میں یہ مسئلہ ہے کہ "مسلم فیہ" کو بائع کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں، البتہ لا ینتہلہ میں ہے:

"وبیع المسلم فیہ عن مائعہ لیس عرہ فیہ نصہ فہ۔" (۱)

"مسلم فیہ کو بیع سے پہلے بائع کے ہاتھ فروخت کرنا، یا کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا قاسمہ ہے۔ یعنی بیع مسلم کو قاسمہ کر دیتا ہے۔"

(۵) اگر ہم یہ فرض کریں کہ بائع اول اور مشتری اول کے درمیان جو سب سے پہلے عقد ہوا تھا وہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ عقد مسلم تھا تو اس صورت میں ”زب اسلم“ یعنی مشتری اول کے لئے جائز نہیں تھا کہ وہ ”مسلم فیہ“ پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کر دے۔ علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

”ولما بیع المسلم فیہ قبل قبضہ، فلا نعلم فی تحریمہ خلافاً، وقد یؤی قسبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام قبل قبضہ وعن ربیع مالہم بضم، ولانہ مبیع لم یدخل فی ضمانہ، فلم یحز بیعہ کالطعام قبل قبضہ۔“ (۱)

”مسلم فیہ کو قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حضور اقدسؐ نے طعام پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور جو چیز انسان کے ضمان میں نہ ہو اس کا نفع لینے سے منع فرمایا ہے۔ اور یہاں ”مسلم فیہ“ قبضہ سے پہلے اس کے ضمان میں نہیں آئی اس لئے طعام کی طرح اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔“

بیچے ”عقود مستقبلیات“ کے طریق کار کے بارے میں یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس میں بیع کی سرزدگی اور ادائیگی سے پہلے ایک ہی عقد کے اندر بے شمار سودے ہو جاتے ہیں۔ لہذا ”عقود مستقبلیات“ کے جواز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

لہذا مندرجہ بالا پانچ وجوہات کی بناء پر اس عقد کو ”عقد مسلم“ کہہ کر جائز نہیں کہا جاسکتا۔ جب اس کو عقد مسلم کہنا ممکن نہیں تو پھر یہ ایک ایسا عقد ہے جو مستقبل کی کسی تاریخ پر منعقد ہوتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ عقد بیع نہ تو تعلیق کو قبول کرتا ہے اور نہ ہی مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف اضافت کو قبول کرتا ہے، لہذا ”عقود مستقبلیات“ میں بیع اول جو بائع اول اور مشتری اول کے درمیان ہوئی تھی وہ درست نہیں ہوئی۔ تو پھر اس بیع کی بنیاد پر ہونے والی دوسری بیوع کیسے درست ہوں گی؟

فقہی اعتبار سے اس عقد کی ایک اور شکل ہو سکتی ہے وہ یہ کہ اس عقد کو ”بیع“ نہ کہا جائے بلکہ اس کو ”وعدۃ بیع“ کہا جائے کہ بائع اس بات کا وعدہ کر رہا ہے کہ وہ فلاں مخصوص سامان کو فلاں تاریخ میں اتنی قیمت پر فروخت کر دے گا اور موعود یعنی مشتری کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ وعدے کے مطابق موعین تاریخ پر اس سامان کو موعین قیمت پر خرید لے، اب یہ مشتری اپنا یہ حق کسی تیسرے آدمی کو



فروخت کر دے اور تیسرا آدمی چوتھے کو فروخت کر دے، یہاں تک کہ سپردگی کی مہین تاریخ آجائے۔ لیکن میرے خیال میں اس عقد کی یہ شکل شرعاً اس عقد کے لئے وجہ جواز بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کی کمی وجہ ہیں:

☆ پہلی وجہ یہ ہے کہ اس عقد کی صورت واقعہ اس شکل کے موافق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عاقدین فیوجہ مارکیٹ میں صرف وعدہ بیع کے لئے نہیں جاتے بلکہ ان عاقدین کا مقصد عقد بیع کو قطعی طور پر طے کرنا ہوتا ہے۔ لہذا اس عقد کو وعدہ بیع کہنا درست نہیں۔

☆ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ محض قضاء لازم نہیں ہوتا۔ اور جن فقہاء نے وعدہ محض قضاء لازم کیا ہے انہوں نے کسی شدید ضرورت کے تحت لازم کہا ہے۔ اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

☆ تیسرے یہ کہ ”موعودہ“ یعنی مشتری کو مستقبل کی تاریخ میں خریدنے کا جو حق حاصل ہے وہ ایسا حق نہیں ہے جس کو آگے فروخت کرنا یا اس کا غرض لینا جائز ہو۔ اس لئے کہ یہ ایسا حق نہیں ہے جو قضاء واجب ہو بلکہ یہ ”حق مجرد“ ہے اور جمہور فقہاء کے نزدیک ”حق مجرد“ کی بیع چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور وہ شرائط اس عقد میں موجود نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ”عقد مستقبلیات“ شرعاً جائز نہیں ہے تو پھر اس کے متبادل کوئی صورت بتائی جو احکام شریعہ کے مطابق ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معاملے کی متبادل صورت تو اس وقت تلاش کی جاتی ہے جب اس معاملے کا مطلوبہ مقصد درست ہو۔ پھر اس مطلوبہ مقصد کے حصول کے لئے شرعی متبادل صورت کو تلاش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک ”عقد مستقبلیات“ کا تعلق ہے تو اس عقد کا کوئی جائز مقصد نہیں ہے جس کو پورا کرنے کے لئے شرعی طریقہ تلاش کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ فیوجہ مارکیٹ میں جو معاملات ہوتے ہیں ان سے تجارت مقصود نہیں ہوتی، بلکہ نفع کی امید پر اپنا روپیہ دواؤں پر لگانا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس عقد کو بیع کے بجائے قمار (جو) سے زیادہ مشابہہ کر دیتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ فیوجہ مارکیٹ میں معاملہ کرنے والے دو قسم کے لوگ ہوتے ہیں:

ایک قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کو ”مخاطر“ (Speculator) (نفع حاصل کرنے کی امید میں رقم کو داد پر لگانے والا) کہا جاتا ہے۔ جن کا مقصد نہ تو بیع و شراء ہوتا ہے اور نہ ہی سپردگی اور قبضہ

مقصود ہوتا ہے، بلکہ صرف قیمت خرید اور قیمت فروخت کے درمیان جو فرق ہے، اس کو بطور نفع کے حاصل کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے۔ (دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چ سکتا ہے کہ اس کے ذیلیزس کو برآمد کر لینا ان کا مقصود ہوتا ہے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ غرض درمقصد ہی غیر شرعی اور ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ تو تجارت کے بغیر اور بھی گواہی منہاں میں لیے بغیر نفع کمانا ہو جائے گا، جو نصیب ہر شخص کی رو سے حرام ہے۔

لیجوز مارکیٹ میں دوسری قسم ان لوگوں کی ہوتی ہے جن کا مقصد اپنے نفع کی ضمانت اور حفاظت ہوتی ہے جس کو عربی میں "تامین الربح" (Hedging) کہا جاتا ہے، یعنی یہ لوگ عام بازار میں ایک چیز خریدتے ہیں لیکن بھاؤ کے اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں جو خسارہ اٹھتا ہے اس سے بچنے کے لئے وہ لوگ مارکیٹ میں چکر اسی چیز کا سودا کر رہتے ہیں، جس کا کہ ہم نے اوپر تفصیل سے ذکر کیا۔ لیکن اس قسم کی ضمانت اور حفاظت کی ضرورت ان لوگوں کو ہوتی ہے جو کسی مدت کے لئے اشیا کی ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں۔ اس لئے اگر کسی چیز کو خریدنے کے چند روز بعد ہی اس کو بیچنے کا ارادہ ہو تو اس صورت میں نفع کی ضمانت اور حفاظت (تامین الربح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لہذا جب یہ لوگ کس چیز کو خریدنے کے بعد زیادہ نفع حاصل کرنے کی خاطر طویل مدت کے لئے ذخیرہ کر لیتے ہیں، اس وقت ان کو فوج مارکیٹ میں جانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں کو اس بات کا ڈر ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو خرید کر ہم نے ذخیرہ کیا ہو، اسے کچھ عرصے کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے اور ہمیں بجائے نفع کے نقصان اٹھانا پڑے، چنانچہ یہ اس قسم نہ رہے اور نقصان سے بچنے کے لئے فوج مارکیٹ میں اس کا سودا کر لیتے ہیں۔ پیرا الذمہ لہذا لکھتا ہے کہ:

"اگر ایک تجارت کرنے کی کسان سے دس ہزار روپے کا سودا کر لیتے ہیں، پھر فوراً کسی معین دہم پر اس کو فروخت کرنا چاہے، مثلاً ایک بغیر کے اندر ان کو کھانا پانا ہے تو اسے تاجر کو اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ فوج مارکیٹ میں جا کر نفع کی ضمانت (تامین الربح) کا انتظام کرے، اس لئے کہ اس گندہ کی قیمت کم ہو جانے کا جو خطرہ تھا وہ خطرہ اس کی بیچ کے فوراً بعد مشتری کی طرف منتقل ہو گیا۔

لیکن بعض اوقات تاجر اس گندہ کو خرید کر فوراً اسے فروخت نہیں کرنا چاہتا بلکہ وہ اس کو ایک مہینہ بہ مدت کے لئے اپنے پاس رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس کو خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ فروخت کرتے وقت اس کے دام کم ہو جائیں اور اس کی وجہ سے اسے نقصان ہو، چنانچہ اس خطرہ سے بچنے کے لئے وہ تاجر فوج مارکیٹ میں

داخل ہوتا ہے تاکہ اس نے جس منافع کو حاصل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ محفوظ رہے۔“

اس عبارت سے ظاہر ہوا کہ ”فوجہ مارکیٹ“ میں داخل ہو کر عقد کرنے کی ضرورت ان تاجروں کو پیش آتی ہے جو مصنوعات اور اشیاء کو ایک معتد بہ مدت کے لئے اپنے پاس روک کر رکھنا چاہتے ہیں اور یہ لوگ عام طور پر ذخیرہ اندوزی کی نیت سے اشیاء کو روکتے ہیں جو کہ شریعت کے خلاف ہے، لہذا جب فوجہ مارکیٹ میں داخل ہونے کا مقصد ای غیر شرعی ہے تو پھر ہمیں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے کہ ”فوجہ مارکیٹ“ کا شرعی تبادلہ طریقہ کیا ہوگا؟ ان! البتہ اگر کوئی واقعی طور پر یہ چاہتا ہے کہ میں ایسی چیز کروں جس کے اندر مجھے معنی فوجہ اندازے کرنے کی ضرورت نہ پڑے تو اس کے لئے شرعی طریقہ ”بیع سلم“ کا وجود ہے، کتب فقہ میں اس کی جو شرائط ہیں اس کے مطابق وہ ”بیع سلم“ کر لے۔ اس طرح اس کو فوجہ مارکیٹ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم





# فارن ایکسچینج بیرر مٹیفکیٹ کا شرعی حکم

”فارن ایکسچینج بیرر مٹیفکیٹ“ کے متعلق ایک شخص نے استاذہ مجیدہ، اہل سنت و اجماع کے مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی سے اس کا تعمیلی جواب تحریر فرمایا جو پیش خدمت ہے۔



## قانون آپیکھنج بیرر سرٹیفکیٹ کا شرعی حکم

### استفتاء

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین در ہذا اہل مسئلہ میں کہ جو لوگ بیرون ملک رہتے ہیں اور اپنا زر مبادلہ باہر سے لے کر آتے ہیں، ان کے لئے حکومت نے ”قانون آپیکھنج بیرر سرٹیفکیٹ“ کے نام سے ایک تنظیم جاری کی ہے جس کے ذریعہ ان کو باہر سے لائے ہوئے زر مبادلہ کے عوض یہ سرٹیفکیٹ جاری کیے جاتے ہیں۔ اور اس کا حامل اس کو اسٹاک آپیکھنج میں بھی بیچ پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور خود ایک پاکستانی بینک بھی ایک سال کے بعد سو روپے پر ۱۳۵۰ روپے خریدا بیچ کے ساتھ اور دو سال کے بعد ۳۱ روپے پندرہ تین سال کے بعد ۵۲ روپے سو دو یا بیچ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اور اگر چاہے تو اس کے ذریعہ بوقت ضرورت زر مبادلہ بھی حاصل کر سکتا ہے۔

ان سرٹیفکیٹ کا خریدنا اور ان پر بیچ حاصل کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

### الجواب

#### حَامِدًا وَ مُصَلِّيًا

قانون آپیکھنج بیرر سرٹیفکیٹ کے بارے میں تحقیق سے یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ جو لوگ پاکستان سے باہر ملازمت کرتے ہیں وہ اگر زر مبادلہ پاکستان لے کر آئیں تو حکومت کا قانون یہ ہے کہ وہ بیرونی زر مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کر آئیں اور اس کے بدلے حکومت کے طے کردہ نرخ کے مطابق پاکستانی روپیہ وصول کریں۔ پاکستان میں رہتے ہوئے زر مبادلہ اپنے پاس رکھنا قانوناً جائز نہیں۔ اور جب ایک مرتبہ یہ زر مبادلہ اسٹیٹ بینک میں جمع کر آدیا جائے تو اس کے بعد کسی وقت اس کو واپس لینے بھی قانوناً ممکن نہیں۔ اب حکومت نے یہ قانون آپیکھنج بیرر سرٹیفکیٹ اس مقصد سے جاری کیے ہیں کہ جو شخص باہر سے زر مبادلہ لاکر ان کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل کر لے تو اس کو تین نوادہ حاصل ہوتے ہیں:

پہنا فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو دیکھا کر اس کا حامل جسب چاہے کسی بھی ملک کی کرنسی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے۔

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سال بھر یہ سرٹیفکیٹ اپنے پاس رکھے تو وہ سارا سہ ماہی فیصد نفع کے ساتھ پاکستانی روپیہ میں لینا سکتا ہے۔

تیسرا فائدہ یہ ہے کہ سال گزرنے سے پہلے یا کسی بھی وقت وہ اس کو بازار حصص (اسٹاک ایکچینج) میں جس قیمت پر چاہے فروخت کر سکتا ہے۔

چونکہ اس سرٹیفکیٹ کی وجہ سے اس کے حامل کو زر مبادلہ حاصل کرنے کا اتھاق پیدا ہو جاتا ہے اس لئے عام طور پر اسٹاک ایکچینج میں لوگ اسے زیادہ قیمت پر خرید لیتے ہیں۔ مثلاً سو سو روپے کا سرٹیفکیٹ ایک سو دس روپیہ میں ہک سکتا ہے۔

سرٹیفکیٹ کو دیکھنے اور اس کے متعلق مطلوبہ معلومات کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوئی کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زر مبادلہ کی رسید نہیں، بلکہ اس پاکستانی روپیہ کی رسید ہے جو کسی ہر سے والے کو زر مبادلہ حکومت کے حوالہ کرنے کے نتیجہ میں حاصل ہوا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ عام پاکستانی روپے یا اس کی نمائندگی کرنے والے شے حکومت کی بنیاد پر زر مبادلہ حاصل کرنے کا کوئی اتھاق نہیں ہوتا، لیکن اس سرٹیفکیٹ کے حامل کو زر مبادلہ کے حصول کا اتھاق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا انسانی اعتبار سے اس کی صورت یہ بنی کہ۔

حکومت نے باہر سے آنے والا زر مبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض میں خریدا لیا، لیکن یہ پاکستانی روپیہ فوراً ادا کر دینے کے بجائے اسے اپنے ذمے میں دین بنالیا اور اس دین کی توثیق کے لئے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا۔ اور اس کے حامل کو یہ اختیار دے دیا کہ اگر وہ چاہے تو یہ دین اپنے اصل پاکستانی روپے کی شکل میں وصول کرے یا اگر چاہے تو ادائیگی کے دن کی قیمت کے لحاظ سے زر مبادلہ کی شکل میں وصول کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، حامل کے اس پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے کہ جو حکومت کے ذمہ دین ہے۔ اب اگر حکومت ایک سال کے بعد یہ روپے کا وثیقہ ایک سو ساڑھے ہزار روپیہ میں لیتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ دین پر ساڑھے ہزار فیصد زیادتی ادا کر رہی ہے جو شرعاً واضح طور پر سود ہے۔ اسی طرح اگر اس سرٹیفکیٹ کا حامل یہ وثیقہ بازار حصص میں اس کی اصل قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتا ہے تو اس کے معنی بھی یہ ہوئے کہ وہ اپنا دین زیادہ قیمت پر دوسرے کو فروخت کر رہا ہے اور یہ معاملہ بھی سود ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔



یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید ہے اور اس وجہ سے اس کو پاکستانی روپیہ میں کسی بھی طے شدہ نرخ پر فروخت کرنا جائز ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ یہ سرٹیفکیٹ غیر ملکی زرمبادلہ کی رسید نہیں ہے جس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ پر غیر ملکی زرمبادلہ کے بجائے صراحتاً پاکستانی روپے کا نام لکھا ہوا ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ جب کبھی زرمبادلہ حاصل کیا جائے تو اتنا زرمبادلہ نہیں ملے گا جس کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ حاصل ہوا تھا، بلکہ تبادلہ کے دن، غیر ملکی زرمبادلہ کے نرخ کے مطابق زرمبادلہ دیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے بچپن میں ۱۰۰ سعودی ریال دے کر سو روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا اور چھ ماہ کے بعد وہ اس سرٹیفکیٹ کے بدلے دوبارہ سعودی ریال حاصل کرنا چاہتا ہے جبکہ چھ ماہ کے بعد سعودی ریال مہنگا ہو چکا ہے، تو اسے اتنے سعودی ریال دیئے جائیں گے جتنے اس روز پاکستانی سو روپے میں حاصل ہوتے ہوں۔ مثلاً اس دن کی شرح تبادلہ اگر ۲۳ ریال ہو تو اسے اس سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ۲۳ ریال ہی حاصل ہوں گے۔ پس یہ واضح دلیل ہے کہ یہ سرٹیفکیٹ، سعودی ریال کا وثیقہ نہیں بلکہ پاکستانی روپے کا وثیقہ ہے۔

لہذا اس سرٹیفکیٹ کو اس بنا پر خریدنا کہ اسے زیادہ قیمت پر اسٹاک ایکسچینج میں بیچ دیا جائے گا یا سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت سے سٹاٹس بارہ فیصد نفع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی بناء پر قطعاً ناجائز و حرام ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس غرض سے سرٹیفکیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعہ زرمبادلہ حاصل ہو سکے اور اسے اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کرنے یا حکومت سے اس پر منافع حاصل کرنے کا کوئی ارادہ نہ ہو تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے، لیکن خریدنے کے بعد اسے زیادہ قیمت پر بیچنا یا اس پر حکومت سے منافع حاصل کرنا ہرگز جائز نہیں۔

واللہ اعلم

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

دارالافتاء دارالعلوم کراچی۔ ۱۳

۲۲-۸-۱۴۰۸ھ

## کچھ شبہات اور ان کا جواب

عظیم و محترم جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب السلام علیکم

گزشتہ ایک سال سے نجیب الحق صدیقی صاحب کی کرم فرمائی گئی چیز سے "ابلاغ" ذریعہ مطالعہ ہے، آپ کے مضامین بہت اشتیاق سے پڑھتا ہوں، دور دراز دور آپ کی تحریریں، زور و قہم اور انداز تحریر کا دماغ ہوتا جا رہا ہوں۔ اللہ کرے زور قہم اور زبانیہ ہو۔

شوال ۱۴۰۸ھ یعنی جون سنہ ۱۹۸۸ء کے "ابلاغ" میں قارئین کرلی سرٹیفکیٹ کے بارے میں جناب والا کی تحقیق اور رائے نظر سے گزری۔ اس سلسلے میں کچھ معروضات پیش خدمت ہیں:

۱۔ یہ مفروضہ کہ ہر پاکستانی کو ملن واپسی پر سارا قانون کرلی حکومت کے پاس بیع کرانا ہوتا ہے درست نہیں۔ عرصہ دراز سے حکومت پاکستان نے یہ اجازت دے دی ہوئی تھی کہ واپسی آنے والے پاکستانی جو، وینک ٹیرنگل زریعہ ملنا چاہتے ہیں کرلی کرلی ایک وینک میں رکھ سکتے ہیں۔ مگر سنہ ۱۹۸۵ء کے اواخر میں یہ مدت بڑھا کر تین سال کر دی گئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ گزشتہ سال جب قانون کرلی سرٹیفکیٹ جاری کیے گئے تھے وقت خریدنے والے سارے معمرات یا پیشتر معمرات قانون اس بات کے مجاز تھے کہ حکومت کو زریعہ ملنا دے دیں اور اپنے پاس لے کر رکھیں اور جن لوگوں نے یہ سرٹیفکیٹ خریدا ہے ان کے پیشتر ٹھکانہ یا تو اور ٹھکانہ سے زیادہ ملنے والی منافع کی شرح تھی یا وہ اپنے سرٹیفکیٹ کو اسٹاک ایکسچینج میں فروخت کر کے حکومت کی مقرر کردہ شرح تبادلہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔

۲۔ جہاں تک ملن واپسی کا تعلق ہے کہ "سرٹیفکیٹ" کا حامل جب چاہے کسی بھی ملک کی کرلی تبادلے کے دن کی قیمت کے اعتبار سے وصول کر سکتا ہے یہ کچھ حد

۳۔ قانون ایکسچینج پر سرٹیفکیٹ "نئے بارے میں" "ابلاغ" میں جب یہ مندرجہ بالا سوالات اور جواب شائع ہوئے تو اس پر ایک صاحب کا تبصرہ کیا گیا تھا کہ یہ مندرجہ بالا سوالات اور جواب حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب عظیم نے تحریر فرمائے، وہ خط اور اس کے جواب ذیل میں پیش خدمت ہے۔

تک صحیح ہے کیونکہ حامل کو یہ کرنسی پاکستان سے باہر ہی ملے گی، لیکن اگر وہ اس سے پاکستان میں فارن کرنسی اکاؤنٹ کھولنا چاہے گا تو اسے اس بات کی اجازت نہ ہوگی۔ البتہ وہ حامل جس کا پہلے سے فارن کرنسی اکاؤنٹ موجود ہے وہ سرٹیفکیٹ اس اکاؤنٹ میں جمع کر سکتا ہے۔

بہتر گواہ کہ یہ درست ہے کہ یہ حکومت باہر سے آنے والا زرمبادلہ پاکستانی روپیہ کے عوض خرید کر فوراً ادا کرنے کے بجائے اسے اپنے ذمے دین بتاتی ہے لیکن فروخت کرنے والا صرف اس لئے حال کے بجائے مستقبل کے روپے میں (جو کہ افراط زر کی وجہ سے روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے) اور حقیقی شرح تبادلہ سے کم لینے کو تیار ہوتا ہے کہ وہ مستقبل میں زرمبادلہ لینے کا استحقاق برقرار رکھتا ہے۔ ماہرین معاشیات کے مطابق صرف اور صرف (Floating Rate) ہی کسی کرنسی کی حقیقی قیمت تبادلہ ہوتا ہے۔ حکومتوں کے مقرر کردہ ریٹ کرنسی کی صحیح (Worth) یعنی (Intrinsic Value) کو (Reflect) نہیں کرتے۔ اب اگر حکومت مصنوعی طور پر فارن کرنسی کے بدلے کم قیمت دے گی تو بازار میں اس پر (Premium) زیادہ ہوگا۔ مثال کے طور پر آج حکومت زبردستی پر اُتر آئے اور ڈالر کی قیمت دس روپیہ ملے کر دے تو مارکیٹ میں ڈالر دس فیصد (موجودہ) (Premium) کے بجائے نوے یا سو فیصد پر پیچھے رہے گا جو اس کی صحیح قیمت ہے۔ میں اس ضمن میں یاد دلانا چاہتا ہوں کہ آج سے تقریباً پندرہ سال پیش جب حکومت نے ڈالر کی شرح تبادلہ 14.75 روپیہ مقرر کی ہوئی تھی، ڈالر بازار میں چودہ روپے کا ملتا تھا اور حکومت خود چودہ روپے کی قیمت کو بلا واسطہ یونٹس واؤچ اسکیم کے ذریعے (Support) کر رہی تھی، مختلف کرنسیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں اُتار چڑھاؤ آتا رہتا ہے جو کہ ان ممالک میں افراط زر اور شرح سود کا ایک (Function) ہے لیکن جن ملکوں میں کرنسی کی نقل و حرکت پر کوئی پابندی نہیں یا جہاں حکومت مصنوعی طور پر شرح تبادلہ ملے نہیں کرتی وہاں مارکیٹ کی شرح اور حکومت کی شرح تبادلہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ دونوں شرحیں مقامی کرنسی کی (Intrinsic Value) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قیمتی نقطہ نظر سے کسی حکومت کو (جو کہ اسلامی حکومت بھی نہیں) اس بات کا کیا

حق پہنچتا ہے کہ وہ عوام کو ان کی غیر محالک میں کمائی کی کم قیمت دے (جبکہ کشمیر پولیس، پیر ایتھس، انٹرنیکس غرض ہر ادارہ انہیں لوٹنے پر تیار ہینا رہتا ہے) اور اگر وہ کم قیمت دیتی ہے تو عوام اس بات کے کس حد تک مجاز ہیں کہ وہ اپنے ذریعہ مال کی صحیح قیمت (Intrinsic Value) بازار سے حاصل کریں، خصوصاً جبکہ اسی حکومت نے ذریعہ مال کی بازار میں فروخت کا قانونی قرار دی ہوئی ہے؟

☆ دوران تحقیق جناب والا کے علم میں یہ بات ضرور آئی ہوگی کہ حکومت پاکستان کو ہندی کے کاروبار سے ہر سال کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا تھا کیونکہ لوگ حکومت کی معنوی شرح کو چھوڑ کر پرائیویٹ لوگوں کے ذریعے روپے کی ترسیل کر رہے تھے۔ ہر کاروں انجینئرین شریقیٹ چاہی کر کے اور ان کی اشاک انجینئرین میں فروخت کو قانونی بنا کر دراصل حکومت نے ہندی کے کاروبار پر ضرب لگائی ہے اور اس بات کا موقع فراہم کیا ہے کہ لوگ ذریعہ مال کی صحیح قیمت حاصل کر سکیں (مجھے ابلاغ صرف ایک سال سے اپنی رہا ہے اس لئے میرے علم میں نہیں کہ ہندی کے کاروبار کے سلسلے میں فقہی نقطہ نظر کیا ہے۔ یادو کریم اس سے بھی آگاہ فرمائیے)۔

ان باتوں کے پیش نظر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ شریقیٹ کو بازار میں بیچنے سے جو دس یا بارہ فیصد متاثر ہوتا ہے وہ جائز ہے۔ قانون کرنسی کی حتمی قیمت ہونے کی وجہ سے؟ بالکل اسی طرح جس طرح کمپنیوں کے حصص وغیرہ بازار میں (Par Value) سے زیادہ یا کم اپنی (Intrinsic Value) کی بناء پر فروخت ہوتے ہیں۔ البتہ اس بات سے مکمل اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ سال بھر گزرنے کے بعد اس پر حکومت کی طرف سے جو ساڑھے بارہ فیصد منفع حاصل کیا جائے گا، سودی معاملہ ہونے کی وجہ سے قطعاً ناجائز قرار دیا ہوگا۔

☆ آخری پیرا گراف میں جناب والا نے اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص اس غرض سے یہ شریقیٹ خریدے کہ بوقت ضرورت اس کے ذریعے ذریعہ مال حاصل ہو سکے تو اس غرض سے خریدنے کی گنجائش ہے۔ یہ اجازت بھی ہم آدمی کے لئے مسائل کھڑے کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص پاکستان واپسی پر صرف اور صرف اسی غرض سے یہ شریقیٹ لیتا ہے کہ بوقت ضرورت اس سے ذریعہ مال

حاصل ہو سکے گا لیکن تین سال بعد جب اس کے بدلے زر مبادلہ لینا چاہتا ہے تو ایک لاکھ روپیہ کے سرٹیفکیٹ کی (Surrender Value) ایک لاکھ ہاون ہزار روپیہ ہو جانے کی وجہ سے اسے زیادہ زر مبادلہ ملتا ہے۔ یہ ہاون ہزار یقیناً سوراہے اور اس شخص کے پاس اس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ حکومت یہ رقم اسے زبردستی دے گی، ایسی صورت میں کیا وہ مزد و مول کرنے کا گنا بگاڑ نہ ہوگا؟ بحالت مجبوری کیا وہ ہاون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی قانون کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لے کر باقی خیرات میں دے دے، لیکن ایسی صورت میں روپیہ کی قیمت میں کمی (Exchange Loss) سوراہے پوری ہوگی۔

امید ہے حراج بخیر ہوں گے۔

جواب کا مختصر

مخلص  
منتقم مسعود

## الجواب

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

محترمی و کرمی جناب منعم مسعود صاحب — حفظہ اللہ تعالیٰ  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گرمائی زمہ ملا۔ جب کے لئے جس ذہنی یکسوئی کی ضرورت تھی، وہ پچھلے دنوں منظور رہی، اس لئے جواب میں قدرے تاخیر ہو گئی۔ شرمندہ اور معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے جس تفصیل کے ساتھ فارمن کی پہنچ پر سرٹیفکیٹ کا پورا ایسی منظر بیان فرمایا ہے، اس پر میں تہ دل سے آپ کا شکریہ ادا کروں۔ باہر سے زرمبادلہ پاکستان منتقل کر کے والوں پر جو پابندیاں قانوناً نافذ ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ مشکلات کا شکار ہیں، ان کا کچھ اندازہ پہلے بھی تھا، آپ کی مصلحت تشریح سے اور زیادہ ہو گیا۔ لیکن ان تمام باتوں سے فارمن کی پہنچ پر سرٹیفکیٹ کی موجودہ شرعی حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان مشکلات کا اصل حل تو یہ ہے کہ حکومت زرمبادلہ بازاری نرخ پر حاصل کرے۔ یا پھر شرعاً اس بات کی گنجائش بھی ممکن تھی کہ حکومت ان سرٹیفکیٹس کو پاکستانی روپے کا نہیں، بلکہ اس زرمبادلہ کا نفاذ قرار دے جو حکومت کے حوالے کیا گیا ہے۔ اگر یہ سرٹیفکیٹ زرمبادلہ کا نفاذ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکومت کے ذمے زرمبادلہ ذخیرہ ہے۔ اب اس کے بعد حکومت کسی بھی آئندہ مرحلے پر اسے باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر خرید سکتی ہے، اور یہ قیمت بازاری قیمت سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز خبادل طور پر یہ بھی ممکن ہے کہ سرٹیفکیٹ کا حامل بازاری میں اسے بطور حوالہ دے کر اس کے ذریعے زیادہ پاکستانی روپے حاصل کر لے۔

لیکن شرعاً دشواری یہاں سے پیدا ہوئی ہے کہ اس سرٹیفکیٹ کو زرمبادلہ کے بجائے پاکستانی روپے کا وثیقہ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حکومت نے اسی وقت زرمبادلہ کو سرکاری نرخ پر پاکستانی روپے سے خرید لیا ہے، اور اس پاکستانی روپے کے بدلے یہ سرٹیفکیٹ جاری کر دیا ہے۔ اب یہ زرمبادلہ اس شخص کی ملکیت میں نہیں رہا جس کی بنیاد پر مذکورہ طریقوں سے اس کی بیع ممکن ہوئی۔ رہا یہ کہ نہ کہ موجودہ صورت میں اس کا کچھ بیچنے کے ذمہ جو اس یا بارہ فیصد منافع ہوتا ہے وہ

زرمبادلہ کی حقیقی قیمت ہونے کی بنا پر جائز ہونا چاہئے، سو یہ تو جبہ دو وجہ سے ممکن نہیں ہے:  
 اول تو اس لئے کہ وہ زرمبادلہ کی نہیں، بلکہ پاکستانی روپے کی قیمت ہے، کیونکہ سرٹیفکیٹ  
 پاکستانی روپے ہی کا وثیقہ ہے، اور روپوں کے ہم جنس تبادلے میں کمی بیشی کی جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سرٹیفکیٹ پر بازار میں جو دس یا بارہ فیصد منافع ملتا ہے، نہ وہ کلیہ زرمبادلہ  
 کے سرکاری اور بازاری نرخوں کے فرق پر مبنی ہوتا ہے اور نہ اس فرق کے مساوی ہوتا ہے۔ اگر یہ منافع  
 دس یا بارہ فیصد ہے تو سرکاری اور بازاری نرخوں کا فرق عموماً اس سے کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ  
 سرٹیفکیٹ کو بازار میں بیچنے سے حاصل کو ہنڈی کے ذریعے زرمبادلہ بیچنے سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔  
 اس لحاظ سے جناب کا یہ فرمانا احقر کے نزدیک درست نہیں ہے کہ حکومت کی طرف سے کھلے بازار میں  
 اس سرٹیفکیٹ کی فروخت کی اجازت بازار سے زرمبادلہ کی صحیح قیمت حاصل کرنے کی اجازت کے  
 مترادف ہے۔

اس کے برخلاف صحیح صورت حال یہ ہے کہ حکومت نے بازار میں زرمبادلہ کو اس کی بازاری  
 قیمت پر بیچنا تو ممنوع قرار دے رکھا ہے، لیکن اس بات کی اجازت دے رکھی ہے کہ زرمبادلہ سرکار کو کم  
 قیمت پر فروخت کر کے اس قیمت کی بنیاد پر سودی معاملہ کر کے اپنے اس نقصان کی تلافی کر سکتے ہو۔  
 یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ غیر ملکی کرنسی کا سرکاری نرخ اس کے بازاری نرخ سے بہت کم  
 مقرر کرنا، جب کہ کھلے بازار میں زرمبادلہ کی خرید و فروخت بھی قانوناً ممنوع ہو، ایک طرح کا ظلم ہے  
 جس کی عام حالات میں ہمیں شرماً اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر حکومت ایک غلط کام کر رہی ہو تو اس سے  
 سودی معاملے کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، بلکہ وہ بدستور ناجائز ہی رہے گا۔

البتہ چونکہ حکومت نے سرٹیفکیٹ کے حامل سے زرمبادلہ جبراً کم قیمت پر خریدا ہے اس لئے  
 اگر حکومت اسے سال بھر کے بعد سرٹیفکیٹ پر بارہ فیصد منافع دیتی ہے تو اگرچہ یہ منافع سود ہے، لیکن  
 اس میں سے اتنی رقم رکھ لینے کی شرعاً گنجائش معلوم ہوتی ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن زرمبادلہ کے  
 سرکاری نرخ اور بازاری نرخ کے فرق کے برابر ہو۔ مثلاً کسی نے ایک سو ڈالر دے کر ۷۰۰ روپے پاکستانی  
 روپے کا سرٹیفکیٹ حاصل کیا، جبکہ اس کی بازاری قیمت ۵۰۰ روپے تھی۔ اس میں اس کو پچاس روپے کا  
 نقصان سرکاری جبر کی وجہ سے ہوا جس پر وہ دل سے راضی نہیں تھا۔ اب اگر سال بھر کے بعد حکومت  
 اسے سرٹیفکیٹ کے بدلے ۷۳۰ روپے دیتی ہے، تو ان روپوں میں سے ۷۰۰ روپے اگر وہ ذاتی نقصان  
 کی تلافی کے طور پر وصول کر لے تو شرعاً اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن باقی روپے اس کو اپنے  
 استعمال میں لانے کی اجازت پھر بھی نہیں ہوگی۔

لیکن اگر اسٹاک ایکسچینج میں سرٹیفکیٹ بیچ کر بارہ فیصد منافع حاصل ہو تو اس میں سے یہ پچاس روپے وصول کرے، بھی شرعاً جائز نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں یہ پچاس روپے کا نقصان اسی خریقی سے وصول کیا جا رہا ہے جس نے یہ نقصان پہنچایا تھا، اور دوسری صورت میں منافع دینے والا خریقی وہ نہیں ہے جس نے نقصان پہنچایا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر

الف کسی جائز طریقے سے

ب کے = ۵۰ روپے قسط کر لے پھر وہی

الف سود کے نام سے اس کو اپنی طرف سے = ۵۰ روپے ادا کرے تو

ب کے لئے یہ = ۵۰ روپے بحیثیت سود نہیں، بلکہ بحیثیت تجارتی نقصان لینے کی گنجائش ہے، لیکن اگر جج اس کو اس کے کسی قرض پر = ۵۰ روپے سود سے تو اس کا استعمال اس کے لئے اس مقام پر جائز نہیں ہوگا کہ

الف نے اسے = ۵۰ روپے کا نقصان پہنچایا تھا۔

اس تفصیل سے آپ کے آخری سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ اگر کوئی شخص صرف زرمبادلہ وصول کرنے کے حق کا تحفظ کرنے کے لئے فارن ایکسچینج میں سرٹیفکیٹ خریدتا ہے اور سال بھر کے بعد اس پر حکومت سود دیتی ہے تو اسے کیا کرا چاہئے؟ اس کا جواب یہی ہے کہ سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) اپنے استعمال میں ماسکتا ہے، اور اس سے زائد اتنی رقم لینے کی بھی گنجائش ہے جو سرٹیفکیٹ خریدنے کے دن (نہ کہ منافع وصول ہونے کے دن) اس کے ادا کردہ زرمبادلہ کی بازاری قیمت اور سرکاری نرخ کے فرق کے برابر ہو، لیکن اس سے زیادہ جتنی رقم حکومت کی طرف سے ملے وہ یقیناً سود ہے، اور اسے ذاتی استعمال میں لانا جائز نہیں، بلکہ اس سے اپنی جان بچرانے کی نیت سے اسے صدقہ کر دینا واجب ہے۔

یہاں یہ بھی واضح رہے کہ آپ نے جو لکھا ہے کہ:

”محالت مجبوری کیا وہ بدون ہزار روپیہ خیرات کر دے یا جتنی قدرتی کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، جتنی کے باقی خیرات میں دیدے۔“

تو اس کے بارے میں عرض یہ ہے کہ جتنی قدرتی کرنسی اس نے حکومت کو دی تھی، اتنی لینا درست نہیں، بلکہ اس قدرتی کرنسی کے دیتے وقت اس کی بازاری قیمت سرٹیفکیٹ کی اصل قیمت (Face Value) سے جتنی زائد تھی، صرف اتنی وصول کرنے کی گنجائش ہے، اس سے زائد نہیں، اور احتیاطاً تو



بالشیرہی میں ہے کہ اصل قیمت (Face Value) پاس رکھ کر باقی سب صدقہ کر دی جائے۔  
یہ واضح کرنا بھی مناسب ہے کہ اس رقم کو خیرات کرنے کا مطلب دفاعی کاموں میں لگانا  
نہیں، بلکہ مستحق زکوٰۃ کو مالک بنا کر صدقہ کرتا ہے۔ البتہ یہ رقم اپنے باپ، بیٹے، شوہر اور بیوی کو بھی دی  
جاسکتی ہے، بشرطیکہ مستحق زکوٰۃ ہوں۔

ایک اور بات آخر میں قائل ذکر یہ ہے کہ آپ نے آیت جگہ افراط زر کی بنیاد پر روپے کی  
قیمت میں کمی کا بھی ذکر فرمایا ہے، جس سے ایسا لگتا ہے کہ ادا کنندوں میں روپے کی قیمت میں کمی کا بھی  
ملاحظہ ہونا چاہئے۔ شرعی نقطہ نظر سے قرض اور دیگر واجبات اور ذمیوں کے لیکن دین میں افراط زر کی شرح  
میں تبدیلی کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے ادا کنندگی کے وقت اس پہلو کو مدنظر نہیں رکھا جاسکتا۔ اس مسئلے کی  
کامل تحقیق احقر نے اپنے ایک مفصل مقالے میں کی ہے جو انشاء اللہ عنقریب ”البلارح“ میں شائع ہو  
جائے گا۔

وَعَامَ میں یاد رکھنے کی درخواست ہے

والسلام

احقر

محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۲-۱۲-۱۴۰۸ھ





## ہاؤس فائننسنگ کے جائز طریقے

"المعرق المحرموعة للمويل طعة لري" کے موضوع پر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ نے اسلامی فقہ اکیڈمی کے نئے عربی میں ایک تفصیلی مقالہ تحریر فرمایا جو "بحوث" میں شائع ہو چکا ہے، حضرت مولانا عبد اللہ شمیم صاحب نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## ہاؤس فائننسنگ کے جائز طریقے

الحمد لله رب العالمين ولصلوة والسلام على سيدنا محمد النبي  
الامين وعلى آله واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى  
يوم الدين لعابعد

مکان انسان کی بنیادی ضرورت میں داخل ہے۔ اس کے بغیر انسان کے لئے زندگی گزارنا  
مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَالَّذِينَ يَخِشُونَ اللَّهَ بِسْرٍ أُولَٰئِكَ نَجْطِغُهُمْ مِنْ عَيْنِنَا"

"اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تمہارے گھر رہنے کی جگہ بنائی۔" (۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"تِلَاثٌ مِنَ الْمَعَادَةِ: الْهَرَاءُ الْمَصْلُحَةُ وَالْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ وَالْمَرْكَبُ  
الْمُنْتَبِي."

"تین چیزیں انسان کی نیک نیتی کی علامت ہیں۔ نیک بیوی، کشادہ مکان،  
خوشگوار سواری۔" (۲)

آج کے دور میں ایک سب سے زیادہ کشادہ مکان کے حصول کے لئے بہت سی مشکلات کا سامنا  
کرن پڑتا ہے اور خاص طور پر گھرانے کی دوائے شہروں میں زیادہ مشکلات پیش آتی ہیں۔ جب اس کی یہ  
ہے کہ آج کی زندگی بہت پیچیدہ ہو چکی ہے، آبادی میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور ہنگامی روز بروز بڑھ  
رہی ہے اور جو لوگ اپنے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی تعداد بہت معمولی  
کی ہے۔

ان حالات کو دیکھتے ہوئے موجودہ دور میں بہت سے بڑے بڑے شہروں میں "ہاؤس  
فائننسنگ" کے ادارے قائم ہو چکے ہیں جو لوگوں کے لئے مکان خریدنے یا بنوانے کی خدمات انجام

(۱) سورۃ النحل: ۸۰۔ (۲) کشف الاستار ص ۱۰۱، تہذیب النسخ ص ۱۵۶، نمبر ۱۳۴۔

دیتے ہیں لیکن ان میں سے اکثر ادارے سودی نظام ہی کے تحت کام کرتے ہیں، چنانچہ یہ ادارے ان معاہدہ کے لئے اپنے کارکنوں کو قرضے فراہم کرتے ہیں اور پھر ان قرضوں پر ایک متعین شرح سے سود وصول کرتے ہیں جس شرح پر فریقین معاہدہ کرتے وقت اتفاق کر لیتے ہیں۔

چونکہ یہ معاہدہ سود کی بنیاد پر کیا جاتا ہے اور سود کا معاہدہ شریعت اسلام میں ان بڑے عمرات میں داخل ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریمہ میں منع فرمایا ہے، اس لئے کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں کہ وہ کوئی ایسا معاملہ کرے جو سودی لین دین پر مشتمل ہو اس لئے علماء پر واجب ہے کہ وہ لوگوں کی سہولت کے لئے ہاؤس فنانسنگ کا کوئی ایسا طریقہ تجویز کریں جو شریعت مطہرہ کے مطابق ہو اور وہ خرید و سودی نظام پر مشتمل طریقے کا تبادلہ بھی نہ کرے۔

اس مقدمہ کے لئے ہم اس مقالے میں ہاؤس فنانسنگ کے چند شرعی طریقے بیان کریں گے اور اس میں اس کے جواز کے دلائل اور اس پر عمل کرنے کی صورت میں پیدا ہونے کے نتائج بھی پیش کریں گے، واللہ سبحانہ ہو الموفق للصواب۔

اصل بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی ذمہ داری میں یہ بات داخل ہے کہ وہ عوام سے کسی نفع کا مطالبہ کیے بغیر ان کی بنیادی ضروریات پوری کرے اور وہ ضروریات ان کو فراہم کرے۔ چونکہ مکان بھی ہر انسان کی بنیادی ضرورتوں میں داخل ہے اس لئے ہر انسان کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مالی وسائل کی حدود میں رہتے ہوئے اس بنیادی ضرورت کو حاصل کرے اور جس شخص کے مالی وسائل تنگ ہیں جس کی وجہ سے مذکورہ مکان خرید سکتا ہے اور نہ وہ اپنی جیب سے مکان تعمیر کر سکتا ہے تو اس صورت میں حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ مندرجہ ذیل تین طریقوں سے اس سے کسی ایک طریقے سے اس کی یہ ضرورت پوری کرے۔ نمبر ایک، اگر وہ شخص مستحق زکوٰۃ ہے تو پھر زکوٰۃ خزانہ سے اس کی مدد کر سکتا ہوئے اس کی ضرورت پوری کرے، دوسرے یہ کہ صرف واقعی اخراجات کی بنیاد پر اس کو مکان فراہم کرے اور اس پر کسی نفع کا مطالبہ نہ کرے۔ تیسرے یہ کہ حکومت اس شخص کو قرضہ حسنہ فراہم کرے جس پر اس سے کسی نفع یا سود کا مطالبہ نہ کرے۔

ہاؤس فنانسنگ میں یہی تین طریقے اصل اصول ہیں جو اسلامی روح اور اس اسلامی معاشرے کے مروجہ کے بالکل موافق ہیں جو معاشرہ ایک دوسرے کے ساتھ بھروسہ رکھتا اور اچھے اور بُرے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی بنیاد پر قائم ہے اور جس میں دوسرے کی تکلیف کو اپنی تکلیف اور دوسروں کی راحت کو اپنی راحت تصور کیا جاتا ہے اور جس معاشرے میں کمزور کے ساتھ تعاون اور اس کی مدد کی جاتی ہے تاکہ وہ بھی ایک متوسط درجے کی خوشحال زندگی گزار سکے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مندرجہ بالا تین طریقوں یا کسی ایک طریقے پر عمل صرف اس حکومت کے لئے ممکن ہے جس کے پاس ذرائع آمدنی اور وسائل بہت بڑی تعداد میں موجود ہوں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بہت بھاری رقم چاہتی ہے اور خاص طور پر ہمارے اس دور میں جس میں آبادی بہت زیادہ ہو چکی ہے اور مہنگائی بھی بہت ہو چکی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ حکومت اپنی غیر پیداواری اسکیموں اور منصوبوں میں کمی واقع کر کے اس کے لئے بچت کر سکتی ہے اور پھر اس بچت کو ہاؤس فنانسنگ میں استعمال کر سکتی ہے۔ اسی طرح ان بھاری اخراجات میں کمی کر کے بھی ان وسائل کو بڑھایا جاسکتا ہے جن کا مقصد صرف دکھاوا اور خوش بھشی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لیکن ان اخراجات میں کمی کرنے کے باوجود بھی آج مسلم ممالک کی بڑی تعداد اس کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ وہ تمام لوگوں کے لئے اس طریقے سے رہائش فراہم کرے۔

لہذا ان حالات میں ایسے طریقے اختیار کرنا ضروری ہے جس میں حکومت کو رہائش فراہم کرنے پر نہ تو حرج محض اختیار کرنا پڑے اور نہ بھاری اخراجات برداشت کرنے پڑیں اور وہ طریقے سود اور دوسرے ممنوعات شرعیہ سے بھی پاک ہوں۔ وہ طریقے مندرجہ ذیل ہیں:

## بیع موجد

پہلا طریقہ یہ ہے کہ سرمایہ کار (کمپنی) مکان خرید کر اس کی مالک بن جائے پھر گاہک کو نفع کے ساتھ ادھار فروخت کر دے اور پھر کمپنی گاہک سے عقد میں ملے شدہ قسطوں کے مطابق قیمت وصول کرے اور اس میں نفع کا تناسب بیان کیے بغیر بھی ادھار فروختگی کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں نفع کے تناسب کی تعیین کا اختیار سرمایہ کار (کمپنی) کو ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس ادھار بیع کا معاملہ مراحمہ کے طریقے پر کیا جائے اور عقد کے اندر اس کی صراحت کر دی جائے کہ کمپنی اس مکان پر آنے والے واقعی اخراجات سے اس قدر زائد نفع گاہک سے وصول کرے گی۔

پھر مندرجہ بالا طریقے کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اگر عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود ہے پھر تو مندرجہ بالا طریقے پر کمپنی وہ مکان خود خرید کر گاہک کو ادھار فروخت کر دے۔ دوسرے یہ کہ عقد کے وقت وہ مکان تیار موجود نہیں ہے بلکہ کمپنی مکان تیار کرنا چاہتی ہے تو اس صورت میں یہ ہو سکتا ہے کہ کمپنی اسی گاہک کو مکان بنانے کے لئے اپنا وکیل مقرر کر دے۔ اس صورت میں تعمیر کمپنی ہی کی ملکیت میں ہوگی اور گاہک صرف کمپنی کے وکیل کے طور پر اس تعمیر کی نگرانی کرے گا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کمپنی وہ مکان گاہک کو ادھار فروخت کر دے گی۔

یہ تو وہ صورت ہے جس میں گاہک کھیتی کے ساتھ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے میں کسی بھی قسم کے مالی اشتراک کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

البتہ اگر گاہک جس مکان کی خریداری یا تعمیر کی اخراجات میں نقد رقم لگا کر اشتراک کی صلاحیت تو موجود ہے لیکن اس کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ وہ اس رقم کے ذریعہ مکان خریدنے یا تعمیر کرنے پر آنے والے تمام اخراجات پورے کر سکے اس لئے گاہک یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی رقم لگانے کے بعد جتنی رقم کی مزید ضرورت ہو صرف اتنی رقم وہ کھیتی سے طلب کرے جیسا کہ آج کل اکثر ہاؤس فلاننگ کمپنیاں میں ایسی طریقہ رائج ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ کھیتی اور گاہک دونوں میں مشترک طور پر مکان خریدیں۔ مثلاً اس مکان کی نصف قیمت گاہک ادا کرے اور نصف قیمت کھیتی ادا کرے اور اب یہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف کے اعتبار سے مشترک ہو جائے گا اور پھر کھیتی چنا نصف حصہ قیمت خریدے سے کچھ زیادہ قیمت پر گاہک کو ادھار فروخت کر دے اور پھلوں میں اس سے قیمت وصول کرے۔

اور اگر گاہک پہلے خالی زمین خرید کر پھر اس میں تعمیر کرنا چاہتا ہے تو اس کے پاس کچھ رقم موجود ہے تو اس صورت میں زمین کی خریداری کی حد تک تو وہی طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے جو ہم نے اوپر مکان خریدنے کے حلیے میں بیان کیا، وہ یہ کہ گاہک اور کھیتی دونوں مشترک طور پر زمین خرید لیں اور پھر کھیتی اپنا حصہ گاہک کو زیادہ قیمت پر ادھار فروخت کر دے۔

اور اگر زمین پہلے سے گاہک کی ملکیت میں موجود ہے یا مسترد ہے، بلا حریقہ پر زمین اس کی ملکیت میں آچکی ہے اور اب گاہک اس زمین پر بلاؤں فلاننگ کے واسطے مکان تعمیر کرنا چاہتا ہے (اور گاہک کے پاس کچھ رقم موجود ہے) تو اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کھیتی اور گاہک دونوں مشترک طور پر اس کی تعمیر کریں مثلاً تعمیر پر آنے والے نصف اخراجات گاہک برداشت کرے اور نصف اخراجات کھیتی برداشت کرے۔ اس صورت میں دو تعمیر گاہک اور کھیتی کے درمیان مشترک ہو جائے گی، لہذا جب تعمیر مکمل ہو جائے تو اس کے بعد کھیتی اپنا حصہ گاہک کو اپنا نفع لگا کر ادھار فروخت کر دے اور مشترک مشترک چیز کے ایک شریک کے لئے اپنا حصہ دوسرے شریک کو فروخت کرنا جو بڑے البتہ کسی ایسی چیز کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ علامہ ابن عابدینؒ رد المحتار میں فرماتے ہیں:

”واوہ اشترکین فی امر حصہ لاسی لا یجوز والشریکہ جائز“۔

”کسی عمارت میں دو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کے لئے اپنا حصہ انہی کے

ہاتھ فروخت کرنا ناجائز نہیں البتہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“



اور مندرجہ بالا صورت میں قیمت کی ادائیگی کی ضمانت کے طور پر کمپنی کے لئے جائز ہے کہ وہ گاہک سے رہن کا مطالبہ کرے، اور کمپنی کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مکان کے کاغذات اپنے پاس بطور رہن کے رکھ لے۔

مندرجہ بالا طریقہ شرعاً بالکل بے غبار ہے البتہ کمپنی اس قسم کے معاملات اس وقت تک نہیں کرتی جب تک کمپنی کو اس بات پر مکمل اعتماد نہ ہو جائے کہ جو مکان کمپنی خرید رہی ہے یا کمپنی جس مکان کی تعمیر کر رہی ہے گاہک اس مکان کو ضرور خریدے گا اس لئے کہ اگر کمپنی نے اپنی کثیر رقم خرچ کر کے اس مکان کو خرید لیا اور بعد میں گاہک نے اس کو خریدنے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں صرف یہ نہیں کہ کمپنی کا نقصان ہو جائے گا بلکہ پورا نظام ہی سرے سے ناکام ہو جائے گا۔

اور چونکہ مستقبل کی کسی تاریخ کی طرف نسبت کر کے فروختگی کا معاملہ (Future Sale) کرنا جائز نہیں اس لئے مندرجہ بالا طریقہ کو کامیاب بنانے کی یہی صورت ہے کہ گاہک اس بات کی یقین دہانی کرائے کہ وہ اس مکان یا زمین کی خریداری یا تعمیر کے بعد کمپنی کے حصے کو ضرور خرید لے گا۔ گاہک کی طرف سے کمپنی کے حصے کو خریدنے کی یقین دہانی ایک وعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، اور اکثر فقہاء کے نزدیک ”وعدہ“ قضاء لازم نہیں ہوتا لیکن فقہاء کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جو ”وعدہ“ کو پابند اور قضاء دونوں طریقے سے لازم سمجھتی ہے اور امام مالکؒ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے پنا نجد و وعدہ کو لازم قرار دیتے ہیں خاص طور پر اس وقت جب اس وعدہ کی وجہ سے موقوفہ (جس سے وعدہ کیا گیا ہے) کسی مشقت میں پڑ جائے، چنانچہ شیخ محمد علیشؒ ماکھی فرماتے ہیں:

”وقالوا بالعدة مطلوب بلا خلاف، اختلف في وجوب القضاء بها على اربعة اقوال حكاه ابن رشد في كتاب جامع البيوع، وفي كتاب العارية، وفي كتاب العدة، ونقلها عنه غير واحد فقيل: يقضى بها مطلقا وقيل: لا يقضى بها مطلقا وقيل:

يقضى بها ان كانت على سبب، وان لم يدخل الموعود له بسبب العدة في شيء كقولك لزيد ان تزوج ..... فاسلفي كذا ..... والرابع: يقضى بها ان كانت على سبب، ودخل الموعود له بسبب العدة في شيء، وهذا هو المشهور من الاقوال“ (۱)

”وعدہ پورا کرنا یا اختلاف مطلوب ہے البتہ قضاء وعدہ پورا کرنے کے واجب

ہونے میں اختلاف ہے اور اس کے بارے میں چار اقوال ہیں۔ ملامت ابن رشدؒ نے اپنی کتاب جامع المویع اور کتاب المغاریہ اور کتاب الصلۃ میں ان اقوال کو ذکر فرمایا ہے اور بہت سے فقہاء نے ان سے نقل کیا ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے بعد میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس وعدہ کے مطابق ہر نفل فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو تو قضاء وہ وعدہ لازم ہو جائے گا اگرچہ موجودہ اس وعدہ کی وجہ سے کسی عمل میں داخل نہ ہو (کوئی کام نہ کیا ہو) مثلاً آپؐ کسی شخص سے کہیں کہ میری شادی کرنے کا ارادہ ہے یا فلاں چیز خریدنے کا ارادہ ہے تم مجھے اتنی رقم قرض دے دو۔ (اس نے کہا کہ ٹھیک ہے۔ اس کے بعد کسی وجہ سے اس نے شادی کا ارادہ ختم کر دیا یا اسی چیز کی خریداری کا ارادہ ختم ہو گیا تب بھی اُدھر روپے کے وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا) چوتھا قول یہ ہے کہ اگر اس وعدہ کا کوئی سبب موجود ہو اور موجودہ اس وعدہ کی وجہ سے کوئی کام کر بیٹھے ہو تو قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہے۔ تمام اقوال میں سے یہ آخری قول زیادہ مشہور ہے۔

ابام ترابیؓ لکھتے ہیں:

”قال سمعنا: قال یلم من الوعد، عدم نذر، وما سفلت ما تبس له او اخرح الى النجیح، وما سفلت او فتنر سفلت او تروح امرئ وما سفلت ذلك احسن، بوعدك في ذلك نذر، مجرد الوعد، ولا يلزم الوفاء به بل لموعده من مكرام الاحلای۔“ (۱)

”امام ستوق فرماتے ہیں: جو وعدہ لازم ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے کسی سے یہ وعدہ کیا کہ تم اپنا مکان مگر اُدھر، میں مکان بنانے کے لئے تمہیں قرض فراہم کروں گا، یا یہ کہا کہ تم حج کے لئے چلے جاؤ، میں قرض دوں گا، یا آپؐ نے کہا کہ تم فلاں چیز خرید لو، یا کسی عورت سے شادی کر لو، میں قرض فراہم کروں گا، ان تمام صورتوں میں وعدہ پورا کرنا لازم ہے اس لئے کہ تم نے اس سے وعدہ کر کے اس کو اسی کام میں داخل کیا اور نہ جہاں تک مجرد وعدہ کا قصص ہے تو اس کو پورا کرنا لازم نہیں ہے البتہ ایسے وعدے کو بھی پورا کرنا مکرم اخلاق میں سے ہے۔

(۱) ترمذی لغزائی، الفرق رائی، مفرند: لکھنؤ، ج ۳، ص ۳۵۔

علامہ ابن الشاطہ "الفتاویٰ" کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں:

"فصحيح عندی القول بلزوم الوفاء بالوعد مطلقا، فینعین ثابول ما ینقض ذلك..... الخ" (۱)

"میرے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مطلقاً ہر وعدے کو پورا کرنا لازم ہے لہذا اس اصول کے خلاف جو بات ہوگی اس کی تاویل کی جائے گی۔"

اسی طرح متاخرین حنفیہ نے بھی چند مسائل میں "وعدہ" کو قضاء لازم قرار دیا ہے جیسا کہ "فتح بالوفاء" کے مسئلے میں۔ چنانچہ قاضی خان "فتح بالوفاء" کے مسئلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"ان ذکر البيع من غير شرط، ثم ذكر الشرط على وجه المواعدة جازا لبيع، ولزمه الوفاء بالوعد، لان المواعدة قد تكون لازمة، فتجعل لازمة الحاجة للناس." (۲)

"اگر بیع بغیر شرط کی جائے اور اس کے بعد "شرط" کو بطور "وعدہ" کے بیان کر دیا جائے تو بیع جائز ہو جائے گی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ باہمی وعدہ بھی لازم بھی ہوتا ہے لہذا اس وعدہ کو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم قرار دیا جائے گا۔"

علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

"وفي جامع الفصولين ايضا: لو ذكر البيع بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العدة جازا لبيع، ولزم الوفاء بالوعد، اذ المواعدة قد تكون لازمة، فيجعل لازما الحاجة للناس." (۳)

"جامع الفصولین" میں بھی یہ عبارت موجود ہے کہ اگر بائع اور مشتری با کسی شرط کے بیع کریں اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کریں تو بیع جائز ہوگی اور اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ آپس کے باہمی وعدے بعض اوقات لازم ہو جاتے ہیں لہذا یہاں بھی لوگوں کی ضرورت کی بناء پر لازم قرار دیا جائے گا۔"

بہر حال مندرجہ بالا عبارات ظہیر کی بنیاد پر اس قسم کے وعدوں کو قضاء لازم قرار دینا جائز

(۱) حاشیہ الفتاویٰ لابن الشاطہ، ج ۳، ص ۲۴۳۔

(۲) الفتاویٰ للکاتب فی الشرح والمفسد فی البيع، ج ۲، ص ۱۳۸۔

(۳) رد المحتار، باب البيع القاسد، مطلب فی الشرط القاسد اذا ذکر بعد العقد، ص ۱۳۵، ج ۳۔

ہے۔ لہذا زبرد بحث مسئلے میں جس ایگرمنٹ پر دونوں فریق کے دستخط ہیں اس ایگرمنٹ کے مطابق گاہک نے جو یہ ” وعدہ “ کیا ہے کہ زمین یا عمارت میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے وہ اس حصے کو خرید لے گا، یہ ” وعدہ “ تقاضا اور دینا پورا کرنا لازم ہوگا۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے حصے کی بیع اس وقت ہو جب وہ کمپنی اپنے حصے کی مالک بن جائے اس لئے کہ ” بیع “ کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کرنا (Future Sale) جائز نہیں، لہذا جب کمپنی اپنے حصے (زمین یا عمارت) کی مالک بن جائے اس وقت کمپنی مستقل ” ایجاب و قبول “ کے ذریعہ گاہک کے ساتھ بیع کا معاملہ کرے۔

## ۲۔ شرکت متناقصہ

- ۱۔ باؤس فنانسنگ کا دوسرا طریقہ ” شرکت متناقصہ “ پر مبنی ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوگا:
  - ا۔ سب سے پہلے گاہک اور کمپنی ” شرکت ملک “ کی بنیاد پر مکان خریدیں گے، جس کے بعد وہ مکان مشترک ہو جائے گا اور جس فریق نے اس کی خریداری میں جس تناسب سے رقم لگائی ہوگی اس تناسب سے وہ اس مکان کا مالک ہوگا، لہذا اگر دونوں فریقوں نے نصف نصف لگائی ہوگی تو وہ مکان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، اور اگر ایک فریق نے ایک تہائی رقم لگائی اور دوسرے فریق نے دو تہائی رقم لگائی تو وہ مکان اسی تناسب سے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔
  - ۲۔ پھر کمپنی ماہانہ یا سالانہ کرایہ طے کر کے اپنا حصہ اس گاہک کو کرایہ پر دیدے گی۔
  - ۳۔ پھر اس مکان میں کمپنی کا جتنا حصہ ہے اس کو چند متعین حصوں میں مثلاً دس برابر حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔
  - ۴۔ اس کے بعد فریقین آپس میں ایک متعین عرصہ (جیریڈ) طے کر لیں (مثلاً چھ ماہ یا سال کا عرصہ) پھر گاہک ہر جیریڈ میں کمپنی کی مکمل ملکیت کے ایک حصے کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لے گا، مثلاً اس مکان میں کمپنی کا جو حصہ ہے اس کی قیمت دو لاکھ روپے ہے، پھر جب اس کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا تو ہر ایک حصے کی قیمت بیس ہزار روپے ہوگی۔ لہذا گاہک ہر چھ ماہ بعد کمپنی کو بیس ہزار روپے ادا کر کے اس کے ایک ایک حصے کا مالک بننا رہے گا۔
  - ۵۔ گاہک جس قدر حصے خریدتا رہے گا، اسی حساب سے اس کی ملکیت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ اور کمپنی کی ملکیت اس مکان میں کم ہوتی چلی جائے گی۔

۶۔ چونکہ گاہک نے کمپنی کا حصہ کرایہ پر لیا ہوا تھا اس لئے جس قدر وہ کمپنی کے حصے خریدتا رہے گا اسی حساب سے کرایہ بھی کم ہوتا چلا جائے گا مثلاً اگر کمپنی کے حصہ کا کرایہ ایک ہزار روپے طے ہوا تھا تو گاہک جس قدر حصے خریدے گا ہر حصے کی خریداری کے بعد ایک سو روپے کرایہ کم ہو جائے گا لہذا ایک حصے کی خریداری کے بعد کرایہ نو سو روپے ہو جائے گا اور دو حصوں کی خریداری کے بعد کرایہ آٹھ سو روپے ہو جائے گا۔

۷۔ حتیٰ کہ جب گاہک کمپنی کے دس کے دس حصے خرید لے گا تو وہ پورا مکان گاہک کی ملکیت ہو جائے گا اور اس طرح یہ شرکت اور کرایہ داری کے دونوں معاملے بیک وقت اپنے انتہاء کو پہنچ جائیں گے۔

بہر حال، ہاؤس فنانسنگ کا مندرجہ بالا طریقہ تین معاملات پر مشتمل ہے۔ نمبر ایک فریقین کے درمیان شرکت، ملک کا قیام، نمبر دو کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا، نمبر تین کمپنی کے حصے کو مختلف حصوں میں تقسیم کر کے گاہک کے ہاتھ ایک ایک کر کے فروخت کر دینا۔ ان تین معاملات کو پہلے علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کے بعد پھر مجموعی لحاظ سے ہاؤس فنانسنگ کے اس طریقے کا شرعی جائز و نہیں ہے۔

جہاں تک پہلے معاملے کا تعلق ہے یعنی کمپنی اور گاہک کا مشترکہ طور پر مکان خریدنا تو شرعی لحاظ سے اس میں کوئی قباحت نہیں اس لئے کہ اس خریداری کے نتیجے میں دونوں فریقوں کے درمیان "شرکت ملک" قائم ہو جائے گی اور اس "شرکت ملک" کی فقہاء نے مندرجہ ذیل تعریف کی ہے:

"شركة املاك هئي ان يملك متعدد عينا او ذبنا بدارث الوبيع او غيرهما"

"شرکت ملک" یہ ہے کہ متعدد افراد اور اشخاص یا قبیحہ وغیرہ کے ذریعہ کسی چیز یا دین کے

(مشترکہ طور پر) مالک بن جائیں۔" (۱)

بہر حال، زیر بحث مسئلے میں دو مکان دونوں کے مشترکہ مال سے خریدنے کے نتیجے میں اس کے اندر "شرکت ملک" وجود میں آگئی۔

جہاں تک دوسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی اس مکان میں کمپنی کے حصے کو گاہک کا کرایہ پر لینا تو کرایہ داری کا یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے، اس لئے مشترکہ چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کے جواز اور عدم جواز میں تو فقہاء کا اختلاف ہے لیکن مشترکہ چیز کو شریک کو کرایہ پر دینے کے جواز پر فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں:

"ولا نجوز اجارۃ العشارۃ لعبر الشربلۃ الا ان یوجز الشربلۃ کان معاً،  
وهذا قول ابی حنیفۃ وزفر، لانه لا یقتضی عنی تسلیمہ فلم تصنع  
طحاوی..."

واحتار موصفص العسکری حوزہ دلت ذلک وقد یوما علیہ احمد وهو  
قول مالک والشافعی ابی یوسف ومحمد لانه معلوم یجوز بحدہ،  
فجاءت اجازۃ کمالہم روزہ ولانہ عقد فی ملکۃ یجوز مع شربکۃ، معتر  
مع سیرہ۔<sup>(۱)</sup>

"اشترک چیز کو شریک کے علاوہ دوسرے کو گرایہ پر دینا جائز نہیں، البتہ اس وقت  
جائز ہے جب دونوں شریک ایک ساتھ (ایک آدمی کو) گرایہ پر دیں، یہ امام  
ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے، ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس چیز کے  
مشترک ہونے کی وجہ سے ایک شریک اپنا حصہ گرایہ دار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں  
ہے، اس لئے یہ اجارہ درست نہیں۔

البتہ ابو حنیفہ الحکمریؒ نے اس اجارہ کے جواز کا قول اختیار کیا ہے اور امام  
احمدؒ نے بھی اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے اور امام مالک، امام شافعی، امام  
ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ وہ  
مشترک حصہ معلوم اور متعین ہے اور جب اس متعین حصے کی بیع جائز ہے تو اس کا  
اجارہ بھی جائز ہونا چاہئے، جیسا کہ طحطاویؒ کی رائے ہے اور اجارہ جائز ہونا  
ہے، دوسرے یہ کہ وہ شریک اپنی ہی ملک کے امور معالجہ کر رہا ہے لہذا جس طرح  
شریک کے ساتھ جائز ہے غیر شریک کے ساتھ بھی جائز ہے۔"

علامہ حنفیؒ "در مختار" میں فرماتے ہیں:

"وتفسد (بی الاجارۃ) ایضاً بالشروع... الا اذا جری کلہ بحدہ لم یفسد  
من نہ یکم، یجوز، وجوازہ بکل حال۔"<sup>(۲)</sup>

"شرکت کی وجہ سے" اجارہ "فاسد ہو جاتا ہے البتہ اگر مشترک چیز کا ایک شریک اپنا  
کُل حصہ یا بعض حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ جائز ہے، اور اس کی ہر  
صورت جائز ہے۔"

اور چونکہ زبرد بحث صورت میں مشترک مکان کا ایک شریک دوسرے شریک کو چاہے حصہ کرایہ پر دیتے ہیں اس لئے ہا جماع فقہاء یہ صورت جائز ہے۔

جہاں تک تیسرے معاملے کا تعلق ہے یعنی کہنی کا اپنے مشترک حصے کو گاہک کے ہاتھ ایک ایک حصہ کر کے فروخت کرنا تو یہ معاملہ بھی شرعاً جائز ہے اس لئے مگر اس مکان کی زمین اور عمارت دونوں بیع میں داخل ہیں تب تو بیع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اگر اس مکان کی صرف عمارت بیع میں داخل ہے، زمین داخل نہیں، تب اس عمارت کو شریک کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہا جماع جائز ہے لیکن کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرنے کے جواز میں اختلاف ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ رد المحتار میں فرماتے ہیں:

”ولو باع احد الشريكين في بناء حصته لاجنبي، لا يجوز وشریکه  
جواز۔ (۱)“

”اگر کسی عمارت کے دو شریکوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے تو یہ بیع جائز نہیں، البتہ شریک کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔“  
اور چونکہ زبرد بحث مسئلے میں وہ عمارت شریک ہی کے ہاتھ فروخت کی جاتی ہے، اس لئے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

بہر حال، مندرجہ بالا تفصیل سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ تینوں معاملات یعنی شریکیت، ملک، اجارہ دار بیع ان میں سے ہر ایک فی نفہ جائز ہے، اگر ان معاملات کو مستقل طور پر علیحدہ علیحدہ کیا جائے اور ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کو شرط نہ کیا جائے تو ان کے جواز میں کوئی غبار نہیں۔

البتہ اگر یہ معاملات فریقین کے درمیان کسی سابقہ معاہدہ اور ایگریمنٹ کے مطابق انجام پائیں تو اس میں ”صفۃ فی صفۃ“ کے اصول کی بنیاد پر یا ایک معاملے کے اندر دوسرے معاملے کے شرط ہونے کی وجہ سے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ”صفۃ فی صفۃ“ ہونے کی وجہ سے یہ تینوں معاملات بھی ناجائز ہو جائیں گے۔ ”صفۃ فی صفۃ“ فقہاء کے نزدیک ناجائز ہے، حتیٰ کہ ان فقہاء کے نزدیک بھی یہ ناجائز ہے کہ جو بیع کے اندر بعض شرط معاملات کے جواز کے کائل ہیں جیسے فقہاء حنابلہ، چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ تحریر فرماتے ہیں:

”اجنبي (أي الموع) ثلثي من الشرط فافسد، وهو ثلاثة انواع، احدها:

سائر حثي، صاعه هفدا، احرم، كسيفه او غرض، او بيع، او اجاره، او

صرف الثمن او غیرہ فہذا بطل ایضاً، وبحکم ان یبطل لیسرط وحده  
 لمتصور فی المذبح فی هذه الشرط فاسد، یبطل بہ ایضاً، لان لیسرط صنی  
 اللہ علیہ وسلم قال: "لا یحل بیع وسلف، ولا شرطان، فی بیع" قال  
 ابوہدی عدا حدیث صحیح، ولان لیسرط صلی اللہ علیہ وسلم اتفق علی  
 بعبث فی بیعہ، حدیث صحیح وهذا معہ، وكذلك کن ما فی معنی  
 ذلك، مثل ان ینزل عسی، او یروحنی فبطلت، او علی ان روجت اشی،  
 فہذا کلمہ لا یصح، قال ابن سعود: مسفتان فی صغۃ ربنا، و ہذا قول  
 ابن حنیفہ والمشافعی وجہور المذبح، وجور، مایک، وحکم لہرمی  
 المذکور فی الشرع فاسدا۔ (۱۰)

”شرط کی دوسری قسم فاسد ہے، اس کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ  
 فریقین میں سے ایک دوسرے فریقین پر اس معاملے کے ساتھ دوسرے معاملے کو  
 شرط کر دے، مثلاً مسم، یا بیع، یا اجارہ کو بیع کے ساتھ شرط کر دے، یہ حاصل  
 ہونے والے تین کے ساتھ بیع صرف وغیرہ کو شرط کر دے تو یہ شرط اس بیع کو باطل  
 کر دے گی، اور احتمال اس بات کا بھی ہے کہ صرف شرط باطل ہو جائے (اور بیع  
 درست ہو جائے) لیکن مشہور مذہب یہی ہے کہ یہ شرط فاسد ہے، بیع کو باطل کر  
 دے گی، اس لئے کہ حدیث شریف میں حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ بیع اور قرض  
 کو بیع کرنا حلال نہیں، اور بیع میں شرط لگانا حلال ہے، امام ترمذی نے اس  
 حدیث کے بارے میں فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ ایک دوسری حدیث  
 میں حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد مقول ہے کہ ”مبھی عن یحییٰ بن یسع، یعنی  
 حضور اقدس ﷺ نے ایک بیع کے اندر دوسری بیع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ  
 حدیث بلاشبہ صحیح ہے اور اوپر بیان کردہ حدیث بھی اس معنی میں ہے۔ امام احمد  
 فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو اس معنی میں ہو، بھی اس بیع کو باطل کر دے گی مثلاً  
 فریقین میں سے ایک یہ کہے کہ میں اس شرط پر یہ حاملہ کرنا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کی  
 شادی میرے ساتھ کر دے، یا اس شرط پر کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ  
 کر دوں گا اور یہ تمام کا قیام صحیح نہیں، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ



ایک معاملے کے اندر دوسرا معاملہ داخل کن سود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نام شافعی اور  
جہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ الیہ امام مالکؒ نے اس کو بجز قرا دیا ہے اور شرط  
کے اندر جس عوض اور بدل کا ذکر ہے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔

لیکن "صنفۃ فی صنفۃ" کی خرابی اس وقت لازم آئے گی جب ایک عقد کے اندر دوسرا  
عقد شرط ہو، جیکہ زبردست مسئلے میں فریقین آپس میں یہ وعدہ کرتے ہیں کہ وہ دونوں ظالم تاریخ کو  
عقد اجازہ کریں گے اور ظالم تاریخ کو عقد کٹ کریں گے اور پھر یہ دونوں معاملات اپنے اپنے وقت پر  
کسی شرط کے بغیر مستحق ہو جائیں تو اس صورت میں "صنفۃ فی صنفۃ" کی خرابی لازم نہیں آئے گی،  
اس لئے کہ فقہاء کرام نے کئی مسائل میں اور خاص طور پر "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں اس کی صراحت کی  
ہے، چنانچہ قلعوی خانہ کی یہ عبارت پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ:

"وان ذکر الیوم من غیر شرط نہ ذکر الشرط علی وجه الوعدۃ، حار  
شیع، ویلزم الوفاء بالوعدۃ، لان الوعدۃ قد تكون لازمة، فتحصل لازمة  
لحاجة الناس۔" (۱)

"اگر کچھ بغیر کسی شرط کے کی جائے، اور پھر شرط کو بطور وعدہ کے ذکر کیا جائے تو بیع  
جائز ہو جائے گی، لہذا اس وعدہ کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اس لئے کہ آپس کے  
وعدے بعض اوقات لازم بھی ہوتے ہیں لہذا اس وعدے کو بھی لوگوں کی ضرورت  
کے لئے لازم قرار دیا جائے گا۔"

علماء لکھتے ہیں بھی "بیع بالوفاء" کے مسئلے میں جس کو وہ "بیع المشابا" کے نام سے تعبیر کرتے  
ہیں اس بات کی تصریح کی ہے کہ "بیع بالوفاء" ان کے نزدیک جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ خطابؒ  
فرماتے ہیں کہ:

"لا يجوز بيع التنازل وهو ان يقول ابيعك هذا المملک لو هذه المسلمة عني  
ان التبت بالتمسك الى مدة كذا لو عني التبت به ببيع مصروف عني۔" (۲)  
"بیع المشابا" جائز نہیں ہے۔ "بیع التنازل" یہ ہے کہ بیع یہ کہے کہ اپنی یہ ملک یا  
یہ سامان میں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اگر اتنی مدت کے اندر اندر میں تیرے پاس  
اس کی قیمت لے آؤں، یا جب بھی میں تیرے پاس اس کی قیمت لے آؤں تو اس  
وقت یہ بیع مجھ پر واپس لوٹ جائے گی۔"

البتہ اگر بیع شرط کے بغیر ہو جائے اس کے بعد مشتری بائع سے یہ وعدہ کرے کہ جب وہ قیمت لائے گا اس وقت وہ اس کو بائیس فروخت کر دے گا اس صورت میں یہ وعدہ درست ہو جائے گا اور مشتری کو یہ وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا۔ علامہ غلابؒ فرماتے ہیں:

"قول فی مبایعہ لبحکم (محرور للمشتري ان ينطوع للمتابع بعد العقد بان  
ان جاء فليس لي اجل كذا، ولم يسم له، ونظم العشرى مني حواء  
رأى من في سلال الاسر او عند الغنم او بعدا على لغرب منه ودا  
يكون للمشتري تعرب في دلال الاجل ان يبيع او يهد او منه  
دللت فخص ان اراده بالمبيع ورد فایہ (۱)"

"مبایعہ الکام میں فرمایا کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عقد ہونے کے بعد بائع کو بطور احسان یہ کہے کہ اگر وہ اتنی مدت تک میں لے آئے گا تو یہ بیع اس کی ہو جائے گی لہذا اگر مدت کے اندر وعدہ پوری ہونے پر مدت پوری ہونے کے فوراً بعد بائع نے لے آئے تو مشتری کو اپنا وعدہ پورا کرنا لازم ہوگا اور مشتری کے لئے جائز نہیں کہ وہ مدت کے اندر اس بیع کو بیع یا ہبہ وغیرہ کے ذریعہ آگے چلا کر دے۔ اگر مشتری ایسا کرے گا تو اس کا یہ جائز نہ ہو جائے گا بشرطیکہ بائع اس کو واپس لینے کا ارادہ ہوا اور قیمت واپس کر دے۔"

یہ اس وقت ہے جب بیع کی شرط کے بغیر وعدہ میں آجائے اور آپس کا وعدہ بیع مکمل ہونے کے بعد کر جائے۔ بعض فقہاء نے اس کی بھی مراعات کر دی ہے کہ اگر بیع منعقد ہونے سے پہلے بائع اور مشتری آپس میں کوئی وعدہ کر لیں اس کے بعد بیع کسی شرط کے بغیر منعقد کر لیں تو یہ بھی جائز ہے، چنانچہ قاضی ابن سادہؒ فرماتے ہیں:

"شرط شرط، فاسدا قبل العقد، ثم عقدا، ثم بطل فبعدا وبطل  
نقداراً (۲)"

"عائدین نے عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی شرط فاسد کرنی اس کے بعد آپس میں عقد بیع کی (اس عقد کے اندر کوئی شرط نہیں لگائی) تو اس صورت میں وعدہ شرط اس عقد کو باطل نہیں کرے گی البتہ اگر وعدہ شرط عقد بیع کے اندر ہوئی تو اس صورت میں یہ شرط اس عقد کو باطل کر دیتی۔"

”بیع بالوفاء“ کے مسئلے میں کاظمی ابن علقمہ فرماتے ہیں:

”و كذا لو توضع لفوفه قبل بيعه، ثم عقدت بغير شرط لفوفه فالتفقد جائز،  
ولا عبرة بالمواضعة المعلقة“ (۱)

”اگر عائدین عقد بیع سے پہلے کوئی وعدہ کر میں پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد بیع کر لیں تو یہ عقد جائز ہے، اور ساتھ وعدہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔“  
ابن علامہ ابن عابدینؒ نے روایت کیا کہ جامع المصنوعین کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس پر اعتراض کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”في جامع المصنوعين يعني: لو شرطنا شرطاً فاسداً“ قبل العقد، ثم عقدنا، لم يطل ففقد، قلت وينبغي العسار لو اتفقا على بطل العقد عليه كذا  
مروحا، في بيع الهزل، كما سبقت اني ابيح“ (۲)

”جامع المصنوعین میں ہے کہ اگر عائدین نے عقد بیع کرنے سے پہلے آپس میں کوئی شرط قاسد ٹھہرائی، پھر عقد کیا تو اس صورت میں یہ عقد باطل نہ ہوگا۔۔۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ اگر عائدین نے اس عقد کو ساتھ شرط کی بنیاد پر کیا ہے تو اس صورت پر عقد قاسد ہوتا چاہئے جیسا کہ کتاب المبیع کے آخر میں ”بیع المہزل“ میں اس کی صراحت کی ہے۔“

لیکن علامہ محمد خالد لاتانی علامہ ابن عابدینؒ کے اس اعتراض کے جواب میں لکھتے ہیں:

”اقول هذا بحث متقدم للمنقول (ای ما هو منقول فی جامع المصنوعين)  
كما علمت وقياسه على بيع الهزل فليس مع الفارق، فان الهزل كما في  
المعروف هو ان يراد بانه ما لم يمتنع له، ولا ما يضر به نه قلنظ استعماله  
ونظيره بيع التلحق وهو كما في النور المحثار، ان يظهر العقد وهو لا  
يريد منه وهو ليس ببيع في الحقيقة، فادنا التفاهة على ما العقد عليه فقد  
اعتبرنا بانها لم يردها اثناء بيع اصلا ولين هذا من مستند؟ .. وعني  
كل حال فاتباع المنقول الاولى“ (۳)

”میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن عابدینؒ کی یہ بحث جامع المصنوعین کی عبارت سے متصادم ہے جیسا کہ تجھ کو معلوم ہے اور علامہ ابن عابدینؒ کا اس مسئلہ کو ”بیع المہزل“

پر قیاس کرتا ہے قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صاحب منار کے معانی ”ہزل“ کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ہوں کر کسی چیز مراد لیا جائے جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں ہوا، اور نہ ہی بطور استدلال کے اس لفظ کا اس معنی پر اطلاق ہوتا ہو، اور اس کی تفسیر ”صح فسلحت“ ہے۔ درختار میں ”نبیع فسلحت“ کی تفسیر یہ کی ہے کہ عائدین سبکی میں کسی عقد کا اظہار کریں جبکہ دونوں کا عقد کرنے کا ارادہ نہ ہو بلکہ یہ حقیقت میں بیخ ہی نہیں ہے البتہ اگر یہ دونوں عائدین اس عقد کی بقا پر کوئی دوسرا عقد کر لیں تو یہاں کہ عائدین کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوگا کہ انہوں نے اصل بیع کرنے کا ارادہ ہی نہیں کیا تھا۔ اب ظاہر ہے کہ اس مسئلے کا ہمارے مسئلے سے کیا تعلق ہے۔ بہر حال جامع المقصودین میں ذکر کردہ مسئلے کی اجازت زیادہ مناسب ہے۔“

چنانچہ مزید فرین حنفیہ کی ایک جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی وعدہ عقد بیع سے بالکل ہٹا ہو، چاہے وہ شرط سے پہلے کیا جائے، یا بعد میں کیا جائے، دونوں صورتوں میں وعدہ اصل عقد بیع کے ساتھ ملحق نہیں ہوگا، اور اس وعدہ کی وجہ سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ یہ بیع شرط کے ساتھ ہوئی ہے، اور نہ یہ لازم آئے گا کہ یہ ”صدقة فی صدقة“ ہے لہذا اب اس معاملے کے جائز ہونے میں کوئی ناہی باقی نہ رہا۔

البتہ ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ جس صورت میں بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ کر لیا گیا ہو، اس صورت میں اگرچہ ایجاب و قبول کے وقت اس وعدہ کا زہن سے اظہار نہیں کیا جاتا لیکن ظاہر بات ہے کہ وعدہ فریقین کے نزدیک عقد کے وقت ضرور ملحوظ ہوگا اور اسی سبب وعدہ کی بنیاد پر عائدین یہ موجودہ عقد کریں گے، لہذا پھر تو زیر بحث معاملہ جس میں عقد بیع سے پہلے آپس میں کوئی وعدہ ہو گیا ہو اور اس معاملے میں کوئی فرق نہیں رہے گا جس میں صراحۃً دوسرا عقد شرط ہو، اور قسم معاملے کی حقیقت پر ہونا چاہئے اس کی ظاہری صورت پر نہ ہونا چاہئے، لہذا سبب وعدہ بھی شرط کے درجے میں ہو کر اس بیع کو ناجائز کر دے گا۔

میرے علمی حد تک اس اشکال کا جواب یہ ہے۔ ”واللہ اعلم“۔ کہ ان دونوں مسئلوں میں صرف ظاہری اور تقابلی فرق نہیں ہے، بلکہ حقیقی طور پر ان دونوں میں بڑیکہ فرق ہے، وہ یہ کہ اگر ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ شرط ہو جس کو اصطلاح میں ”صدقة فی صدقة“ کہتے ہیں اس میں پہلا عقد مستقل اور تقابلی نہیں ہوتا، بلکہ یہ پہلا عقد دوسرے عقد پر اس طرح متوقف ہوتا ہے کہ یہ اس کے

بغیر مکمل ہی نہیں ہو سکتا جس طرح ایک مطلق عقد ہوتا ہے۔

لہذا جب بائع نے مشتری سے کہا کہ میں یہ مکان تمہیں اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع آئندہ ہونے والے اجارہ پر موقوف رہے گی اور جب عقد کسی آئندہ کے معاملے پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس عقد کو مستقل عقد نہیں کہا جائے گا، بلکہ عقد مطلق کہا جائے گا، اور عقد معارضہ میں تعلیق جائز نہیں۔

اور اگر اس بیع کو نافذ کر دیں، اس کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے، تو اس صورت میں عقد بیع خود بخود کا اہم ہو جائے گا، اس لئے کہ عقد بیع تو عقد اجارہ کے ساتھ مشروط تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط خود بخود فوت ہو جائے گا۔

لہذا جب ایک عقد دوسرے عقد کے ساتھ مشروط ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد اول عقد ثانی کے ساتھ مطلق ہو جائے گا، گویا بائع نے مشتری سے یہ کہا کہ اگر تم اپنا فلاں مکان مجھے اتنے کرایہ پر دو گے تو میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے پر فروخت کر دوں گا۔ ظاہر ہے کہ یہ عقد کسی امام کے نزدیک بھی جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے۔

برخلاف اس کے کہ بائع اور مشتری ابتدائی عقد اجارہ کو بطور ایک وعدہ کے طے کر لیں، پھر مطلق غیر مشروط طور پر عقد بیع کریں تو اس صورت میں یہ عقد بیع مستقل اور غیر مشروط ہوگی اور عقد اجارہ پر موقوف نہیں ہوگی۔ لہذا اگر عقد بیع مکمل ہو جانے کے بعد مشتری عقد اجارہ کرنے سے انکار کر دے تو اس صورت میں عقد بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد بیع اپنی جگہ پر مکمل اور درست ہو جائے گی۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ چونکہ وعدہ پورا کرنا بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے مشتری کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے وعدے کو پورا کرے، اس لئے کہ اس نے اس وعدے کے ذریعے بائع کو اس بیع پر آمادہ کیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے نزدیک قضاء بھی اس وعدے کو پورا کرنا مشتری کے ذمے ضروری ہے البتہ اس وعدے کا اس بیع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا جو بیع غیر مشروط طور پر ہوئی ہے لہذا اگر مشتری اپنا وعدہ پورا نہ بھی کرے تب بھی بیع اپنی جگہ پر تام سمجھی جائے گی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر بیع کے اندر کوئی دوسرا عقد مشروط ہو تو اس صورت میں وہ عقد مکمل ہونے اور بیع ہونے کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس تردد کی وجہ سے اس عقد کے اندر فساد آجائے گا۔ بخلاف اس کے کہ بیع تو مطلق اور غیر مشروط ہو، البتہ اس بیع سے پہلے عائدین آپس میں کوئی وعدہ کر لیں تو اس صورت میں اس بیع کے مکمل ہونے میں کوئی تردد باقی نہیں رہے گا، وہ ہر حال میں مکمل ہو جائے گی۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ جن حضرات فقہاء کے نزدیک وعدے کو پورا

کرتا لازم ہوتا ہے، ان سے نزدیک اس معاملہ وعدے کو پورا کرنا مشترک کی کھڑے! ازرا ہوگا۔  
 بہر حال! ”شرکۃ منافعہ“ کا جائز اور بے غبار طریقہ یہ ہے کہ تینوں معاملات اپنے اپنے  
 اوقات میں دوسرے معاملے سے بالکل علیحدہ علیحدہ کیے جائیں اور آپ عقد دوسرے عقد کے ساتھ  
 مشروط نہ ہو، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ عائدین کے درمیان وعدہ اور غیر ہمنٹ ہو جائے جس کے تحت  
 سندہ کے معاملات شے پائیں۔

چنانچہ تہدین (گاہک اور کھیتی) میں بات پر اتفاق کر میں کہ مذاں مکان دونوں مل کر مشترک  
 طور پر خریدیں گے، اور پھر کبھی اپنا حصہ گاہک کو کرایہ پر دیے گی، پھر گاہک کھیتی کے لئے کو کھیت  
 فہوں میں خریدے گا جن کی گاہک اس پورے مکان کا لک ہو جائے گا۔

لیکن یہ ضروری ہے کہ گاہک اور کھیتی کے درمیان یہ معاملہ صرف وعدہ کی شکل میں ہو اور ہر  
 عقد اپنے اپنے وقت پر مستقل ایسے بقبولی کے ساتھ کیا جائے۔ اس صورت میں یہ عقد غیر مشروط ہوگا  
 بلکہ اگر یہ اداری میں بیع کا معاملہ مشروط نہ ہوگا اور نہ بیع کے اندر کرایہ داری کا معاملہ مشروط ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب





## تأمين (Insurance)





## بیمہ

بیمہ بھی آجکل کا رو بار کا بڑا حصہ بن گیا ہے۔ کوئی بھی بڑی تجارت اس سے خالی نہیں ہوتی۔ بیمہ کا مقبوض یہ ہے کہ انسان کو مستقبل میں جو خطرات درپیش ہوتے ہیں کوئی انسان یا ادارہ ضمانت لیتا ہے کہ فلاں قسم کے خطرات کے مالی اثرات کی میں طائی کر دوں گا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کا آغاز چودھویں صدی عیسوی میں ہوا۔ دوسرے ممالک کی تجارت میں مال بحری جہاز سے روانہ کیا جاتا تھا۔ بحری جہاز ڈوب بھی جاتے تھے اور مال کا نقصان ہوتا تھا۔ بحری جہاز کے نقصان کی طائی کے لئے ابتداً بیمہ کا آغاز ہوا۔ علامہ شافعیؒ نے بھی ”مستامن“ کے احکام میں ”سوکرة“ کے نام سے اس کا ذکر کیا ہے۔<sup>(۱)</sup> بحری خطرات کے خلاف بیمہ کیا جاتا ہے، ان خطرات کے لحاظ سے بیمہ کی تین بڑی قسمیں ہیں: ایک زندگی کا بیمہ کہلاتا ہے جسے لائف انشورنس کہتے ہیں، ایک اشیاء کا بیمہ ہوتا ہے اور ایک مسؤلیت کا بیمہ ہوتا ہے جسے ذمہ داریوں کا بیمہ بھی کہتے ہیں۔

## لائف انشورنس یا زندگی کا بیمہ (Life Insurance)

(Life Insurance) یا زندگی کا بیمہ جس کو عربی میں ”تأمين الحياة“ کہتے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ لوگوں سے یہ کہتے ہیں کہ آپ ہمارے پاس کچھ قسطیں جمع کروائیں، اس کو پریمیم کہتے ہیں، جو قسطیں یا پریمیم آپ جمع کروائیں گے وہ ہم آپ کے اکاؤنٹ میں جمع کرتے رہیں گے اور اتنی مدت تک جمع کریں گے اور وہ مدت طبعی معاینہ کے ذریعہ ایک اندازہ اور تخمینہ لگا کر مقرر کی جاتی ہے کہ اس بیمہ دار کی اپنی صحت کے لحاظ سے کتنے عرصہ تک زندہ رہنے کی امید ہے۔ فرض کریں دس سال کا اندازہ کیا گیا تو دس سال تک ہر مہینہ یہ شخص کچھ قسطیں جمع کرواتا رہے گا۔ مثلاً سو روپے قسط ہے تو سالانہ بارہ سو روپے بن گئے تو دس سال تک اس کی طرف سے بارہ ہزار روپے جمع ہو گئے۔ اب بیمہ کمپنی یہ کہتی ہے کہ اگر دس سال کے اندر اندر تمہارا انتقال ہو گیا یعنی دس سال پورے ہونے سے پہلے ہم تمہاری بیوی، بچوں اور گھر والوں کو دس لاکھ روپے دیں گے اور اگر انتقال نہ ہوا اور دس سال پورے ہو گئے تو تمہاری جمع شدہ رقم بارہ ہزار سو روپے کے ساتھ تم کو واپس مل جائے گی۔ یہ تامين الحياة کہلاتا ہے اور

آؤ کل گمک یہ بیمہ اس لئے کر داتے ہیں تاکہ انہیں اطمینان ہو کہ اگر ہمارا انتقال ہو گیا تو ہماری بیوی، بچے جو گمک نہیں کریں گے بلکہ ان کو دس لاکھ روپیہ مل جائے گا اور وہ اس سے اپنی زندگی کا کچھ خرچہ گزار سکیں گے۔

یہاں چونکہ جمع شدہ چوری و قمار بارہ ہزار روپے مخلوط ہیں صحتی حنا طے نہیں جائیں گے۔ ایسا نہیں ہوگا کہ بارہ ہزار روپے دایس لاکھ ملے گا۔ بلکہ اس کا ملنا تو یقینی ہے، لہذا اس کو اس معنی میں تعلق اتملیک علی نظر نہیں کہہ سکتے کہ ایک طرف سے اس کی یقینی ہو اور دوسری طرف سے اس کی موبوم ہو، یہ بات نہیں ہے، چونکہ اس کی اس طرف سے بارہ ہزار کی ہے اور اس طرف سے بھی بارہ ہزار کی یعنی ہے اپنے جو سود سے گاس کو سب حرام کہتے ہیں اور بارہ ہزار کے بارہ ہزار جو مل رہے ہیں اس میں قمار کا عنصر تو نہیں یعنی غرر ضرور ہے۔

غرر اس لئے کہ یہ پتہ نہیں کہ صرف یہ بارہ ہزار طے کے یا اس لاکھ طے گے، کیونکہ اگر انتقال پہلے ہو گیا تو دس لاکھ طے گے اور اگر انتقال نہ ہو تو بارہ ہزار طے گے اس لئے متعدد علی یا سادہ جمل ہے اس کی متعدد متعین اور معلوم نہیں۔ لہذا اس میں بھی غرر پایا جائے گا ہے اگرچہ اس کو قدر کچھ مشکل ہے لیکن غرر ضرور پایا جائے گا ہے اور جس صورت میں دس لاکھ مل رہے ہیں تو وہ چونکہ بارہ ہزار کے معاوضہ میں مل رہے ہیں، اس لئے اس میں سود ہوا لہذا اس میں غرر بھی ہے اور سود بھی ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

### اشیاء کا بیمہ یا تأمین الاشیاء (Goods Insurance)

دوسری قسم اشیاء کا بیمہ ہے جس کو عربی میں تأمین الاشیاء کہتے ہیں۔ مختلف اشیاء کا بیمہ کرنا جاتا ہے کہ اگر وہ اشیاء تباہ ہو جائیں تو بیمہ کرنے والے کو بہت بڑا معاوضہ ملتا ہے مثلاً عمارت کا بیمہ کرنا یا جاتا ہے کہ اگر اس عمارت کو آگ لگ گئی تو بیمہ کمپنی جسے بیمہ دلائے گی جو اس عمارت کی قیمت ہوگی تاکہ وہ بارہ اس عمارت کو تعمیر کرنا جائے، یا بحری جہاز کا بیمہ دیتا ہے کہ مثلاً جاپان سے سامان منگوانا اور بحری جہاز پر سود کر دیا، اب یہ اندیشہ ہے کہ کسی وقت وہ جہاز سمندر میں ڈوب جائے اور سامان برباد ہو جائے تو بیمہ کمپنی وہ ہے جو جہاز کا بھی بیمہ کرتی ہے اور اس کے اوپر بے ہوشے سامان کا بھی بیمہ کرتی ہے۔

کاروبار کا بیمہ ہوتا ہے کہ اگر کاروباری ہو گئی، ڈاکہ چڑ گیا، گم لگ گیا یا کسی حادثہ میں تباہ ہو گئی تو اس صورت میں بیمہ کمپنی اس کا کوئی قیمت ادا کرتی ہے۔

آنکھل ہر چیز کا بیرہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ کھلاڑی اپنے اعضاء کا بیرہ کراتے ہیں کہ اگر ہماری ٹانگ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو بیرہ کتنی اتنے پیسے ادا کرے گی اور اگر ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی تو اتنے پیسے ادا کرے گی۔ اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ بیرہ کرنے والا کچھ قسطیں جمع کرواتا ہے جس کو پریمیم کہتے ہیں اور ان قسطوں کے معاوضہ میں اس کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر اس چیز کو جس کا اس نے بیرہ کر لیا ہے کوئی نقصان پہنچ گیا تو اس نقصان کا معاوضہ بیرہ کتنی ادا کرے گی۔ یہ قسطیں جو جمع کر لئی جاتی ہیں یہ بیرہ زندگی کی طرح محفوظ نہیں ہوتیں۔ بیرہ زندگی میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض دس سال تک انتقال نہ ہوا تو جمع کردہ رقم مع سود واپس مل جائے گی، لیکن اشیاء کے بیرہ میں وہ واپس نہیں ملتی، بلکہ جو قسط جمع کروائی وہ گئی۔ اب اگر حادثہ پیش آیا تو معاوضہ ملے گا اور اگر حادثہ پیش نہ آیا تو نہیں ملے گا۔

اب اگر کاروں کا بیرہ کر لیا جاتا ہے تو جو بیرہ کروانے والا ہے ہر مہینہ اپنی قسط جمع کرواتا رہے گا۔ اب اگر سال بھر تک کوئی حادثہ پیش نہیں آیا تو بس چھٹی، وہ پیسے گئے اور اگر حادثہ پیش آ گیا تو پھر بیرہ کتنی ادا کرے گی۔

### تأمین الاشیاء کا شرعی حکم

تأمین کی اس دوسری قسم کے بارے میں جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز اور حرام ہے کیونکہ اس میں غرر ہے۔ ایک طرف سے پریمیم دے کر ادائیگی ممکن ہے اور دوسری طرف سے ادائیگی سوہوم ہے اور مطلق علی الظہر ہے کہ اگر حادثہ پیش آ گیا تو ادائیگی ہوگی اور حادثہ پیش نہ آیا تو ادائیگی نہ ہوگی۔ اس میں غرر اور قمار پایا جاتا ہے، جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

### معاصر علماء کا موقف

البتہ ہمارے زمانے کے بعض اہل علم جن میں اردن کے شیخ مصطفیٰ الزرقاء جو آنکھل ریاض میں ہیں اور یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اپنے عالم فقہ ہونے کی وجہ سے ساری دنیا میں مشہور ہیں اور ہمارے شیخ عبدالفتاح ابو غدہ کے فقہ کے استاد بھی ہیں۔ فقہ کے اندر ان کی بہت ساری تالیفات ہیں جو ہمارے ہاں کتب خانہ میں موجود ہیں۔ ”المدخل فی فقہ الاسلامی“ ان کی مشہور کتاب ہے۔

ان کا موقف یہ ہے کہ یہ بیرہ جائز ہے اور اس موضوع پر ان کی اور شیخ ابو زہرہ جو مصر کے بڑے فقیہ تھے ان کے درمیان بڑی لمبی چوڑی بحث ہوئی ہے جو رسالوں کے اندر چھپی ہے۔ شیخ ابو زہرہ اس کے ناجائز ہونے کے قائل تھے اور شیخ مصطفیٰ الزرقاء اس کے جائز ہونے کے قائل تھے۔

لیکن جبہ و نقب و عصر اس کی حرمت کے قائل ہیں۔

## ذمہ داری کا بیمہ یا تائین المسموکیات

بیمہ کی تیسری قسم ہے تائین المسموکیات — ذمہ داری کا بیمہ اور اس کو تھروڈ پارٹی انشورنس (Third Party Insurance) بھی کہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بیمہ دار کے ذمہ کسی فریق ثالث کی طرف سے کوئی مالی ذمہ داری عائد ہوگی تو بیمہ کمپنی اس ذمہ داری کو پورا کرے گی۔ مثلاً تھروڈ پارٹی انشورنس اس طرح ہوتا ہے کہ کار وانا یہ کہے کہ مجھے یہ امکان ہے کہ کسی وقت میری کار سے کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے اور وہ شخص میرے خلاف دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کا روالہ سنہ مجھے نقصان پہنچایا ہے لہذا مجھے اس سے معاوضہ دلائے جائے۔ شرعی اصطلاح میں یوں سمجھ لیں کہ دین کا مقابلہ کر سکتا ہے کہ اس کار کے حادثہ میں میرا ہاتھ ٹوٹ گیا ہے مجھے اس کی دیت ادا کی جائے۔ تو یہ مسؤلیت ہے۔ اگر میرے ذمہ کوئی مسؤلیت عائد ہوئی تو آپ اور انجی کریں گے، وہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے اگر تمہارے ذمے کوئی مسؤلیت آئی تو ہم اور انجی کریں گے لیکن اس کے لئے تمہیں ماہانہ اتنی قسط دلا کرنی ہوگی۔ تو بیمہ دار پر بیمہ (Premium) ادا کرتا ہے اور اس بات کا طمینن حاصل کر لیتے ہے کہ اگر میرے اوپر کوئی ذمہ داری آئی تو اس ذمہ داری کو بیمہ کمپنی پورا کرے گی اس کے ذمہ ضروری ہے۔

مگر رات کو برف پاری ہوئی اور صبح اس کے گھر کے سامنے برف پڑی ہے اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور کوئی آدمی وہاں سے گزرا اور برف سے پھسل کر اس کی ہڈی ٹوٹ گئی، اب اس کا انکھوں روپے معاوضہ مکان والوں کو ادا کرنا پڑے گا کہ وہ اس پر مقدمہ کر دے کہ اس کے گھر کے سامنے برف پڑی تھی، مکان والے کی ذمہ داری تھی کہ اسے صاف کرے، اس نے اس کو صاف نہیں کیا اور میری ہڈی ٹوٹ گئی، لہذا یہ میرا معاوضہ لدا کرے تو یہ گھر والے پر مسؤلیت عائد ہوئی ہے تو بیمہ کمپنی سے بیمہ کر کے رکھتے ہیں کہ اگر کبھی ایسا ہوا تو تمہارا کرنا۔ اس کے لئے قسط ادا کرتے ہیں اس کو تائین المسموکیات یا تھروڈ پارٹی انشورنس کہتے ہیں۔

## تھروڈ پارٹی انشورنس کا شرعی حکم

جو حکم تائین الاشیاء کا ہے وہی حکم تائین المسموکیات کا ہے، ان میں فرق؟ گے بتائیں گے۔

## سوال

یہ برف اٹھانا مالک کی ذمہ داری میں شامل ہے۔ اب اگر کسی روز اس نے نہیں اٹھائی تو یہ اس کی غلطی ہوگی، اس کی ذمہ داری بیرہ کمپنی پر کیسے عائد ہوگی؟

## جواب

اس سے بحث نہیں ہے کہ وہ حادثہ اس کی غلطی سے پیش آیا یا اس کی غلطی سے پیش نہیں آیا، بحث اس سے ہے کہ برف کی وجہ سے اس کے ذمہ ایک مالی ذمہ داری عائد ہوگئی ہے، اس مالی ذمہ داری کا عائد ہونا ایک امر خطر ہے۔ جس کا یہ بھی احتمال ہے کہ کبھی ہو جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ نہ ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ اقتدار اس کی غلطی سے پیش آیا یا نہیں آیا، بلکہ اپنی غلطی سے ہو تب بھی معاملہ خطر ہے، پتا نہیں غلطی کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور فرض کریں کہ جس وقت بیرہ کر لیا اس وقت اس بات کا علم نہیں تھا کہ کبھی غلطی کروں گا یا نہیں کروں گا، اور اگر غلطی کی تو یہ آدمی آکر گرے گا یا نہیں گرے گا؟ اور اگر گرے گا تو ہڈی ٹوٹنے کی یا نہیں ٹوٹنے کی؟ اور اگر ٹوٹنے کی تو وہ مجھ پر دعویٰ کرے گا یا نہیں کرے گا؟ اور اگر دعویٰ کرے گا تو عدالت اس کے حق میں فیصلہ کر کے میرے اوپر پیسے عائد کرے گی یا نہیں کرے گی؟ یہ سارے احتمال موجود ہیں۔ تو جہاں بھی احتمالات متعدد موجود ہوں چاہے وہ اپنی غلطی سے ہوں یا دوسرے کی غلطی سے ہوں، ان تمام صورتوں میں خطر موجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی طرف سے تو ادائیگی متیقن ہے پر بیم کی صورت میں، لیکن دوسری طرف سے بیرہ کمپنی کا ادائیگی کرنا وہ ان سارے احتمالات کے اوپر معلق ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ خطر ہے اس لئے وہ ساری باتیں جو تعلق التملک علی الظہر کی ہیں یا غرر کی ہیں جو تائین الاشیاء میں پیش آئی ہیں وہ اس میں بھی ہیں۔ تو یہ تائین کی تین قسمیں ہوئیں۔

جہاں تک تائین العیاء (Life Insurance) کا تعلق ہے اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ اس میں غرر اور سود پایا جاتا ہے اور تائین الاشیاء اور تائین المسئلیات میں غرر ہے اور میرا خیال ہے کہ اس میں قمار کی تعریف بھی صادق آتی ہے، اس واسطے کہ ایک طرف سے ادائیگی متیقن ہے اور دوسری طرف سے موبہوم اور معلق علی الظہر ہے، لہذا غرر بھی ہے اور قمار بھی ہے اور جب ادائیگی ہوگی تو وہ پر بیم کے معاوضے میں ہوگی اور پر بیم کم ہے اور ادائیگی اس سے کہیں زیادہ ہے تو سود بھی ہے، اس لئے یہ معاملہ شرعی اصولوں کے مطابق نہیں چہشتا۔

## بیمہ کمپنی کا تعارف (Insurance)

بیمہ کی مذکورہ تینوں قسموں کو تجارتی بیمہ یا کمرشل بیمہ (Commercial Insurance) اور ان میں تجارتی کہتے ہیں۔ اس میں ایک کمپنی ہوتی ہے اور وہ اسی مقصد کے لئے قائم کی جاتی ہے اور ان کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ حساب کا ایک طریقہ ہے جس کو آجکل کی اصطلاح میں ایکچوری (Actuary) کہتے ہیں، اس حساب کے ذریعہ بتایا جاتا ہے کہ مثلاً ہمارے ملک میں جو حادثات و واقعات پیش آتے ہیں ان کا سالانہ اوسط کیا ہے، سال میں کتنی جگہ آگ لگتی ہے، کتنی جگہوں پر کاروں کا تصادم ہوتا ہے، کتنی جگہ ریل کا تصادم ہوتا ہے، کتنے جہاز ڈوبتے ہیں، کتنے زلزلے آتے ہیں وغیرہ وغیرہ، اس کا ایک اوسط نکالتے ہیں اور اس اوسط کی بنیاد پر آنے والے سال کے لئے بھی وہ حادثات کا تخمینہ لگاتے ہیں کہ آئندہ سال اس قسم کے، اس نوعیت کے کتنے حادثات پیش آنے کا خطرہ یا توقع ہے، اور ان حادثات میں اگر ہر حادثہ کے متاثرہ شخص کو معاوضہ دیا جائے تو کُل کتنے اخراجات آئیں گے۔ فرض کریں کہ انہوں نے آئندہ سال پیش آنے والے حادثات کا اندازہ لگایا کہ ایک ارب روپیہ ہے، اب بیمہ کمپنی یہ کرتی ہے کہ اگر میں ایک ارب روپیہ خرچ کر کے ان سارے حادثات کا معاوضہ ادا کروں تو مجھے لوگوں سے کتنی قسطوں کا مطالبہ کرنا چاہئے جس سے نہ صرف یہ ایک ارب روپیہ حاصل ہوں بلکہ ایک ارب سے زیادہ حاصل ہوں جو میرا طے ہوا رقم از کم کمپنی کو لازماً دس کروڑ کا تو نفع ہوتا چاہئے۔ اب انہوں نے ایک ارب دس کروڑ روپیہ لوگوں سے وصول کرنے کے لئے قسطوں کی تعداد مقرر کر دی کہ جو بھی بیمہ کرائے وہ اتنی قسط ادا کرے، جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جب ساری قسطیں اکٹھی ہو جائیں تو کُل ہمیں کُل کتنی رقم ملے گی، ایک ارب دس کروڑ ملیں گے تو ایک ارب معاوضوں میں دے دیں گے اور دس کروڑ ہمارا نفع ہو جائے گا۔ یہ تجارتی کمپنیوں کا طریقہ کار ہوتا ہے۔

## التأمين التبادلي یا امداد باہمی (Mutual Insurance)

بیمہ کا ایک طریقہ ہے جس کو تعاونی بیمہ یا امداد باہمی کا بیمہ کہتے ہیں، عربی میں اس کو التأمین التبادلی کہتے ہیں، اس میں تجارت مقصد نہیں ہوتا بلکہ باہمی تعاون مقصد ہوتا ہے۔

اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ لوگ باہم مل کر ایک فنڈ بنالیتے ہیں، اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس فنڈ کے ممبران میں سے اگر کسی کو حادثہ پیش آگیا تو اس حادثہ کے اثرات کو دور کرنے کے لئے اس فنڈ سے اس کو امداد فراہم کی جائے گی۔ مثلاً سو آدمیوں نے مل کر ایک ایک روپیہ فنڈ جمع کیا،

ایک کروڑ روپیہ بن گیا، اب سب نے مل کر یہ طے کر لیا کہ ہم سوا افراد میں سے جس کسی کو بھی حادثہ پیش آ گیا تو ہم اس فنڈ سے اس کی امداد کریں گے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض حادثات کی تعداد اتنی زیادہ ہو گئی کہ ایک کروڑ روپے کافی نہ ہوئے تو پھر یا تو اسی ایک کروڑ کی صورت میں معاوضہ دیا جائے گا، پورا نہیں دیا جائے گا اور یا ان ہی ممبران سے کہا جائے گا کہ تم کچھ پیسے اور ڈال دو تا کہ پورا معاوضہ ادا ہو جائے اور اگر حادثات کی مقدار اتنی ہوئی کہ پورے ایک کروڑ روپے خرچ نہ ہو سکے اس سے کم خرچ ہوئے تو جتنے پیسے باقی بچے وہ انہی پر دوبارہ تقسیم کر دیے جائیں گے یا آئندہ سال کے لئے بطور چندہ اس کو استعمال کر لیں گے۔

اس میں تجارت کرتا پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ باہم مل کر امداد باہمی کے طور پر ایک فنڈ بنالیتے ہیں اور اس سے ادا کیلگی کرتے ہیں۔ اس کو انشورنس (Mutual Insurance) کہتے ہیں اور اردو میں اس کا ترجمہ امداد باہمی کا یہ کہہ سکتے ہیں۔ یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے، اس کے عدم جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ سب نے مل کر ایک فنڈ بنالیا اور پھر اس فنڈ میں سب نے چندہ دے دیا اور چندہ دینے کے بعد باہم اس سے جس کو نقصان ہوا اس کے نقصان کی تلافی کر دی۔

### شیخ مصطفیٰ الرزقا کا موقف

شیخ مصطفیٰ الرزقا کا کہنا یہ ہے کہ انشورنس کے نزدیک جائز ہے اور جو مقصد تامين تعاونی کا ہے وہ مقصد تامين تجارتی کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں اور اس میں ہمارے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے، لہذا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہئے۔ اور جو حال وہاں ہے وہی یہاں پر بھی ہے یعنی اگر غرور وہاں ہے تو یہاں بھی ہے۔ کیونکہ یہاں پر بھی جو چندہ دے دیا وہ تو گیا۔ اگر حادثہ پیش آیا تو واپس ملے گا، تو غرور تو یہاں بھی پایا جا رہا ہے اور ایک طرف سے ادا کیلگی معین اور دوسری طرف سے موہوم ہے لیکن اس کو سب نے جائز کہا ہے، تو جب اس کو سب جائز کہتے ہیں تو تامين تجارتی کو نا جائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی شکل سادہ تھی اور دوسری شکل میں لوگوں نے کہا کہ ضروری ہے کہ کچھ لوگ اس کام کے لئے مختص ہوں جو دن رات اسی فنڈ کے انتظامات میں مصروف ہوں۔ یہ کام اور انتظامات ایسے نہیں ہیں کہ آدمی جزوقتی طور پر یہ کام کر لے بلکہ اس کے لئے مختص افراد چاہئیں جو دن رات اسی کام کو کریں تو جب وہ آدمی مختص ہوں گے اور کوئی کام نہیں کریں گے تو ان کو مختص نہ چاہئے۔

اس بحث نے کئے لئے انہوں نے کہا کہ کھپنی بنا دو اور کھپنی بنا کر جو منافع بچے گا وہ ان کو دے دو۔ تو اس میں اور تین تعاونی میں کوئی فرق نہیں ہے، سوائے اس کے کہ اس میں انتظام کرنے والے اپنا سارا وقت لگاتے ہیں لہذا ان کا موضوعہ بطور منافع کے اس میں بڑا حادیہ مہیا ہے، یہ شیخ مصطفیٰ طبرستانی کا موقف ہے۔

### جمہور کا موقف

جمہور فقہاء کا موقف یہ ہے کہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اس لئے کہ یہ جو بحث ہے کہ غرر: جائز اور حرام ہے تو یہ عدم جواز اور حرمت لغویہ معاوضہ میں ہے مثلاً بیع ہے جیسے اجارہ اس کے اندر غرر حرام ہے لیکن جو لغویہ معاوضہ نہ ہوں بلکہ لغویہ تبرع ہوں ان میں غرر عقد کو حلال سمجھیں کرتا، لہذا جہالت صحیح میں مضر ہے لیکن مہربوب میں مضر نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں اس شرط پر فروخت کیا کہ آئندہ جمعہ کو بارش ہو۔ یہ عقد معاوضہ ہے اور غرر کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنا مکان تمہیں بیہ کیا بشرطیکہ جمعہ کو بارش ہو تو یہ بہ عقد تبرع ہے اور اس کو معلق بالشرط کرنا جائز ہے۔

یہ ساری بحث کی جہالت مضر ہے احرام ہے، مفسدہ عقد ہے اور غرر حرام ہے، اس ساری بحث کا تعلق لغویہ معاوضہ سے ہے۔ جہاں لغویہ معاوضہ نہ ہوں، تبرع ہو وہاں بڑی سے بڑی جہالت بھی گوارا ہے اور بڑے سے بڑا غرر بھی عقد کو حلال سمجھیں کرتا تو اس میں تعاونی کی صورت دو عقد معاوضہ کی نہیں ہے بلکہ وہ تبرع ہے جو قطعاً دے رہا ہے وہ بھی تبرع کر رہا ہے، نقد کو چند دے دے دیا اور نقد اگر حادثے کی صورت میں کسی کو معاوضہ دیتا ہے تو وہ بھی نقد کی طرف سے تبرع ہے۔ یہاں کوئی عقد معاوضہ نہیں پایا جا رہا ہے لہذا اگر یہاں غرر یا جہالت سے لغویہ عقد نہیں اور ناجائز بھی نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص دارالعلوم میں چندہ دیتا ہے اور ساتھ اس کی یہ بھی نیت ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہاں میرے بچے بھی پڑھیں۔ اور مدرسوں کو بھی دے رہا ہے لیکن دارالعلوم کو اس لئے دے رہا ہے کہ میرے بچے یہاں پڑھتے ہیں لیکن یہ معاوضہ نہیں بلکہ تبرع ہے اور دارالعلوم اس کے بچے پر خرچ کرے گا وہ بھی دارالعلوم کی طرف سے تبرع ہوگا، جب دونوں طرف سے تبرع ہے تو دونوں میں سادہات بھی ضروری کی نہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا حقیق ہونا بھی ضروری نہیں اور اس صورت میں اگر جہالت یا غرر پایا جائے تو وہ جہالت اور غرر مفسدہ عقد نہیں اور حرام بھی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں کھپنی اور بیروں کے درمیان عقد معاوضہ طے ہوتا ہے، اگر اگر تم مجھے واقعی قطعاً ادا کر دے تو



میں نقصان کی صورت میں نہیں اتنا معاوضہ دوں گا تو وہ کھٹی اور بیدار کے درمیان عقد معاوضہ ہے، لہذا اگر اس کے بعد زخم یا جہالت پائی جائے گی تو وہ عقد معاوضہ میں جہالت اور زخم ہے جو عقد معاوضہ میں ہے اور حرام ہے۔ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

### شیخ مصطفیٰ الزرقا کی ایک دلیل اور اس کا جواب

شیخ مصطفیٰ الزرقا یہ کہتے ہیں کہ پہلا اگر ہم یہ مان لیں کہ غواہ معاوضہ میں زخم حرام ہوتا ہے اور یہاں عقد معاوضہ ہے اور آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ جو قسط ادا کی گئی ہے یہ بن ٹیوں کا معاوضہ ہے جو مدد کی صورت میں ادا کیا جائے گا اور اس وجہ سے آپ کہہ رہے ہیں کہ دونوں عین عقد ہیں اور ان میں تضاد ہے لہذا رد ہوا ہے اور چونکہ ایک طرف سے اس کی قطعیت ہے اور دوسری طرف سے موبہوم ہے لہذا رد ہوا ہے۔

یہ ساری غلطی اس وجہ سے پیدا ہو رہی ہے کہ آپ نے اس پر پرہیز کا معاوضہ میں میسے کو قرار دیا جو حادثہ کی صورت میں کھٹی یا کرتی ہے لیکن میں یہ کہہ ہوں (شیخ مصطفیٰ الزرقا) کہ درحقیقت یہ پرہیز اس کا معاوضہ نہیں بلکہ یہ اس قلمی اطمینان اور دہن سکون کا معاوضہ ہے جو قلمی کو اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ پروا کی کوئی بات نہیں، مگر کھٹی کوئی حادثہ پیش آگیا تو میرے پاس اس حادثہ کو پورا کرنے کا انتظام موجود ہے تو انشاء میں جس کے اگر بڑی میں معنی یقین دہانی کے ہیں، یہ یقینی کی جانب سے ایک یقین دہانی موجود ہے، جو انسان کو ایک اطمینان عطا کرتی ہے اور ان بات کا سکون عطا کرتی ہے کہ اگر کوئی حادثہ پیش آیا تو تمہارا نقصان نہیں ہوگا تو یہ پرہیز اس اطمینان اور سکون کا معاوضہ ہے اور اطمینان اور سکون ہر صورت میں حاصل ہے، غواہ حادثہ پیش آئے یا نہ آئے، لہذا یہ کہہ درست نہیں ہے کہ ایک حرف سے معاوضہ معین ہے اور دوسری طرف سے موبہوم ہے اور اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ جب آپ چوکیدار رکھتے ہیں وہ آپ کو اطمینان عطا کرتا ہے کہ آپ آرام سے سو جائیں، کوئی چور، ڈاکو وغیرہ یا تو میں اس کا سد باب کروں گا، یا باہر چکر لگا رہا ہے، اب یہ ہے چور، ڈاکو آئے یا نہ آئے یہ قلمی اطمینان آپ کو ہر صورت میں حاصل ہے، تو چوکیدار کو جو غواہ اور رے رہے ہیں وہ اس اطمینان کی تنخواہ ہے یہ معاوضہ درحقیقت اس اطمینان کا ہے۔

لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ سکون و اطمینان یہ کوئی ایسی مادی چیز نہیں جس کو کسی مال کا عوض قرار دیا جاسکے اور چوکیدار کی مثال اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہاں پر اس کو اجرت اس کے وقت دینے اور چکر لگانے کی وجہ سے دی جا رہی ہے، یہ اور بات ہے کہ چکر لگانے کی وجہ سے قبضہ کو

اطمینان حاصل ہو گیا لیکن معاوضہ اطمینان قلب کا نہیں بلکہ اس کے چکر لگانے کا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر چوکیدار معمولی قسم کا سود بلا ہنگامہ ہو اور اس کے چکر لگانے سے کوئی خاص اطمینان بھی حاصل نہ ہوتا ہو تب بھی وہ اجرت کا حقدار ہو گا تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

## سوال

اگر کسی کمائے و شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ زیادہ تنخواہ لے گا اور اگر کسی عام شخص کو چوکیدار رکھا جائے تو وہ کم تنخواہ لے گا، اگر خود شخص زیادہ لے گا تو اس لئے کہ وہ زیادہ اطمینان و سکون کا سبب ہو گا، کیا یہ درست ہے؟

## جواب

اصل بات یہ ہے کہ آدمی آدمی کی خدمات میں فرق ہوتا ہے، ایک آدمی وہ ہے جو زیادہ طاقتور اور شیط ہے، زیادہ چال بکد، دست و پاء، مہارت، کھنے والا ہے تو عام طور سے اس کی تنخواہ زیادہ ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اطمینان بذاتہ خود معاوضے کا کھل نہیں ہوتا لیکن اس کی وجہ سے ایک محل معاوضہ کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے، بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جن کی بذاتہ خود بیع جائز نہیں ہوتی لیکن وہ دوسری شے کی قیمت میں اضافہ کا ذریعہ بن جاتی ہیں، یہ بھی انہی میں سے ہے کہ بذاتہ خود بیع منع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لیکن اس کی وجہ سے کسی دوسری محلی کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس لئے ذکر کی ہے کہ یہ انتہائی اہم مسئلہ ہے اور ساری دنیا کو اس سے سنا ہوا چلتا ہے، آج صورت حال ایسی ہو گئی ہے کہ پیر زندگی کے ہر شعبہ میں داخل ہو گیا ہے، اب وہ انہی اور ذکر کر کے اس مسئلہ کو ختم کرتا ہوں۔

## اگر پیر کرانا قانوناً ضروری ہو تو؟

پیر اگرچہ اصلاً حرام جائز ہے لیکن بعض شعبہ ہائے زندگی میں پیر قانوناً لازم ہو گیا ہے، اس کے بغیر گزارہ نہیں ہو سکتا، شفا مجازی ہے، موٹر سائیکل ہے یا کار ہے، اس کا تھرو پارٹی انشورنس کرائے بغیر آپ موٹر سائیکل یا کار سڑک پر نہیں لاسکتے اور اگر کسی وقت آپ کی کار کا تھرو پارٹی انشورنس نہیں ہو، یعنی مسئولیات والا پیر نہیں ہوا تو پولیس والا چالان کر کے آپ کی کار ضبط کرے گا، تو یہ پاکستان میں

بھی اور ساری دنیا میں بھی یہ قانون لازمی ہے۔ دنیا کے کسی ملک میں بھی ایسا نہیں ہے کہ قہرہ پارٹی انشورنس۔ ذی نہ ہو تو یہ انشورنس قانوناً لازمی ہے ولب جہاں ایس قانون نے مجبور کر دیا تو اگرچہ کاروبار موثر ہو لیکن چنانہ کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے کہ اگر آدنی وہ نہ کرے تو مری جائے شہزادہ ضرورت اور بطور ادنی حد میں داخل نہیں ہوتا لیکن حد ضرورت ہے اور اس کے بغیر خرچ شدہ یہ ہے۔

## علمائے عصر کا فتویٰ

علماء عصر نے یہ فتویٰ دی ہے کہ جہاں قانوناً بیمہ کرنا لازمی ہو اور بیمہ کرنے بغیر آدمی کوئی عادت پوری نہ کر سکے ہو تو وہاں پر بیمہ کی گنجائش ہے۔ آپ قہرہ پارٹی انشورنس کے لکچر کارڈ نہیں چلا سکتے قہرہ پارٹی انشورنس کے رائے کی گنجائش ہے۔ انہیں اگر کسی قہرہ پارٹی انشورنس کی وجہ سے متاثرہ ملے تو اس کو صرف اتنا سہولت وصول کرنا اور استعمال کرنا جائز ہے جتنا اس نے پریمیم ادا کیا اس سے زیادہ استعمال کی اجازت نہیں۔

بعض جگہ صورتحال ایسی پیدا ہو گئی ہے کہ اگرچہ قانوناً انشورنس لازمی نہیں لیکن انشورنس کے بغیر زندگی انتہائی دشوار ہو گئی ہے جیسا کہ کل مغربی ملکوں میں صحت کا بیمہ چلا ہے۔ یہ مسنونیت کے بیمہ کی ایک قسم ہے۔ یعنی آپ یہ رہو گئے اور آپ کو ہسپتال میں داخل ہونا پڑے تو اس صورتحال میں ہسپتال کا بیمہ انشورنس سمجھی ادا کرتی ہے۔ اس کے لئے آپ پر بیمہ (Premium) دیتے ہیں مثلاً ہر مہینہ سو روپے دیتے ہیں اور بیمہ سمجھی اس کے بدلے میں بیماری کی صورت میں علاج کا انتظام کرتی ہے اور سارا خرچہ برداشت کرتی ہے۔

## صحت کا بیمہ

اب مغربی ملکوں میں (مغربی ممالک سے مراد امریکی طرز کے ممالک ہیں) یہ غلط فہمی عام طور سے علاج بہت آسان ہے اور سستا ہو جاتا ہے لیکن امریکہ (غیر امریکی) صورتحال ایسی ہے کہ اگر کسی شخص کو معمولی سی بیماری میں بھی ہسپتال میں داخل ہونا پڑ جائے تو اس کا کرایہ اولیہ نکلنے کے لئے اس کا ایک مرتبہ ہسپتال میں داخل ہونا ہی کافی ہے تو یہ مری تو ایسا جگہ پر آئی لیکن ساتھ ساتھ اتنا بڑا عذاب لے کر آتی ہے کہ ہسپتال کا بل بالکل ناقابل تحمل ہوتا ہے اکثر لوگوں کی فیس ناقابل تحمل ہوتی ہے۔

اب اگرچہ قانونی پابندی نہیں ہے کہ آپ صحت کا بیمہ کرنا نہیں لیکن اس کے بغیر گزارا بہت مشکل ہے جیسا کہ ذکر کیا ہے کہ اگر برف کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تو یہ اس کے لئے بڑی ذمہ دہ

مشکل ہے۔ اگر کوئی شخص دھوکے تو لاکھوں ڈالر دیتے پڑتے ہیں۔ اب ایک چھوڑا شخص جو بڑی مشکل سے پیسے میں ہزارہ ڈیڑھ ہزار ڈالر کما تا ہے اس کے اوپر لاکھ لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ جائے تو وہ کہاں سے ادا کرے گا اور بعض اوقات اس میں کوئی جانی بوجھی غلطی بھی نہیں ہوتی۔ رات بھر برف پڑی، پھر اس نے اٹھانے کی کوشش کی، لیکن اٹھنے میں آدھے گھنٹے کی تاخیر ہو گئی اور اس پر سے کوئی شخص پسٹا گیا اور اس کے پیسے میں اس پر لاکھوں ڈالر کا خرچہ آ پڑا۔

اسی طرح مسجدوں میں بھی ہو رہا ہے کہ مسجد کے کنارے برف جم گئی اور کوئی شخص اگر اس میں گر گیا، اور اس نے دعویٰ کر دیا تو مسجد پر لاکھوں ڈالر کی معیبت کھڑی ہو جاتی ہے۔ تو یہ وہ مواقع ہیں جہاں پیراگر چہ قانوناً تو کام نہیں لیکن اس کے بغیر زندگی بڑی دشوار ہو گئی ہے۔

### میراثاتی رجحان

لیکن میراثاتی رجحان یہ ہے کہ ایسی مجبوری کی صورت میں بھی تاحین کی گنجائش معصوم ہوتی ہے۔

ادالہ حرب میں رجحان سے حدود فائدہ کے ذریعے ماں باپ کو ترجیح دینا ہے یہ قول اگرچہ عام حالات میں معنی نہیں لیکن ایسا حاجت کے موقع پر اس کے لیے پر فتنی دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس بات پر ہمارے زمانہ کے تمام تجار متفق ہیں کہ اشیاء کو پیرا ایک حاجت شدیدہ من گھٹی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تجارت اتنے بڑے پیمانے پر نہیں ہوتی تھی جس میں ایک سو سے پر کم دزدوں، مار بوس رو بے خرق ہوں اور بین الاقوامی تجارت میں بھی پہلے اتنی کمزرت نہیں تھی جتنی آج ہو گئی ہے۔ لہذا خطرات کی مقدار بھی بڑھ گئی ہے، اس واسطے کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے کہ ایسے خطرات کو ایک ہی آدمی پر ڈالنے کے بجائے معاشرہ بحیثیت مجموعی اس کا تحمل کرے۔ پیرا کا جو نظام ہے یہ اگر فرورقار پر مشتمل ہے تو اس کے متبادل کوئی نظام ہونا چاہئے جس میں فرورقار قرار بھی نہ ہو، یہ مفصل بھی حاصل ہو جائے اور حاجت بھی پوری ہو جائے۔

اس کے لئے علماء عصر نے جو نظام تجویز کیا ہے وہ تاحین تعاونی (Mutual Insurance) کی ہی ایک ترقی یافتہ شکل بنا دی گئی ہے جس کا نام تاحین تعاونی (Mutual Insurance) "شرکات، مکافل" ہے۔

## شرکات الکفائل

اس نام میں شراکتی کے نظام کی اساس متحرک ہے نہ کہ محض معاوضہ، جس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ کچھ افراد نے ایک کمپنی قائم کر لی اور جو سرمایہ جمع ہوا، تجارت میں لگا دیا، پھر اور بیرہ داروں کو دعوت دی کہ آپ بھی آکر اس میں حصے لگائیں، انہوں نے پرہیز کے جو حصے دیئے وہ بھی نفع بخش تجارت میں لگا دیئے گئے اور ساتھ ایک فنڈ بنادیا گیا جس کے حصے تجارت میں لگے ہوئے ہیں اور یہ طے کیا گیا کہ یہ فنڈ اسی کام کے لئے مخصوص رہے گا کہ جب کسی کو کوئی حادثہ پیش آئے تو اس فنڈ سے اس کی امداد کی جائے گی۔ امداد کرنے کے بعد اگر کچھ حصے بچ گئے جو اس فنڈ کا نفع ہے تو وہ ان بیرہ داروں پر ہی تقسیم کر دیتے ہیں۔ تو بجائے اس کے کہ نفع نکلیں اور جا کر دوسرا آدمی اس کا مالک بنے، محض شرعی کی کمپنیاں عوام ہی کے اندر یہ تقسیم کرتی ہیں۔ اس کو نظام الکفائل کہتے ہیں اور اس بنیاد پر مشرق وسطیٰ خاص طور پر دینی، بحرین اور تیونس وغیرہ میں کئی بیرہ کمپنیاں قائم ہوئی ہیں۔ یہاں یہ ”شرکات الکفائل الاسلامیہ“ کہلاتی ہیں۔ البتہ فقہی اعتبار سے اس کا صحیح طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ ”کفائل فنڈ“ کو وقف کیا جائے۔





## بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

یہ مسئلہ زیر بحث ہے تاکہ بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس کی جو تیس طرحوں میں ان کی بنیادی جاتی ہیں اور حرم کے ترکے میں شامل ہیں یا نہیں؟ اور ان کے حقدار تمام وہ ہیں یا نہیں۔ اس مسئلہ پر بنیاب انٹرنس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی فیصلہ فرمائیے جو ذیل میں پیش خدمت ہے۔





بِإِن شَهِدْتُمْ إِلَّا بِالْبَلَدِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَتَقَرُّوْنَ فَلْيُؤْمِنُوا

## بینیولنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس

کے تحت ملنے والی رقم میراث کا حصہ نہیں

فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مورخہ ۶ جولائی ۱۹۸۳ء کو آئین پاکستان کی دفعہ ۲۸۳ کی تحت خود اپنی تحریر پر (SOU MOTU) مختلف رائج الوقت قوانین کا جائزہ دیتے ہوئے ”دی بینیولنٹ فنڈ اینڈ گروپ انشورنس ایکٹ ۱۹۶۹ء“ (جسے آئندہ اس فیصلے میں ایکٹ کہا جائے گا) کی دفعہ ۴ شق (۵) کو قرآن و سنت کے معافی قرار دیا تھا۔ دفاعی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف اس عدالت میں اپیل دائر کی، اور پرنسپل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے اس فیصلے کے دلائل قرآن و سنت کی روشنی میں بیان نہیں کیے تھے، اس لئے اس عدالت نے یہ مقدمہ فیڈرل شریعت کورٹ کو دوبارہ دہرایا۔ گروپ انشورنس ایکٹ کی دفعہ ۴ شق (۵) کو آئین و سنت کے دلائل کی روشنی میں از سر نو اس مسئلہ کا جائزہ لے اور دلائل کے ساتھ دوبارہ فیصلہ دے۔ چنانچہ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اس مسئلے پر دوبارہ غور کر کے مورخہ ۱۰۔۶۔۱۹۸۸ء کو یہ فیصلہ صادر کیا کہ ایکٹ کی دفعہ ۴ شق (۵) کو آئین و سنت کے احکام سے متصادم ہے۔ اور اپنے اس فیصلے کے دلائل بھی فیصلے میں قلمبند کیے۔ اب دفاعی حکومت پاکستان نے اس فیصلے کے خلاف یہ اپیل دائر کی ہے۔

اس مقدمہ میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ایکٹ کے ذریعے سرکاری ملازمین کی بہبود کے لئے مستقل فنڈ قائم کیے گئے ہیں، جن میں سے ایک کا نام ”بینیولنٹ فنڈ“ اور دوسرے کا نام ”گروپ انشورنس“ ہے۔ ان دونوں فنڈز کے لئے سرکاری ملازمین کی تنخواہوں سے ہر ماہ کچھ رقم کٹائی جاتی ہے اور متعلقہ ملازم اگر ملازمت کے دوران انتقال کر جائے تو اس کی فیملی کو بینیولنٹ فنڈ سے ماہانہ عطیہ جاری کیا جاتا ہے اور گروپ انشورنس کے تحت فیملی کو یکمشت رقم دی جاتی ہے۔ دونوں قسم کی رقموں کی مقدار وغیرہ کی تفصیلات ایکٹ اور اس کے تحت بنائے جانے والے رولز میں ملے گی ہیں۔

انتقال کرنے والے ملازم کی جو فیملی بینیولنٹ فنڈ یا گروپ انشورنس سے عطیات وصول

کرنے کی ہتھ داری ہے، اس کی تعریف ایکٹ کی دفعہ ۵(۵) میں اس طرح کی گئی ہے:

"(5) "Family means

(a) in the case of a male employee, the wife or wives, and in the case of a female employee, the husband of the employee, and

(b) the legitimate children, parents, minor brothers, unmarried, divorced or widowed sisters of the employee residing with and wholly dependent upon him."

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ رئیس مرحوم ملازم کی بیوی، اور اگر ملازم خاتون ہو تو اس کے شوہر کے علاوہ اس کی اپنی اولاد، والدین، نابالغ بھائیوں، غیر شادی شدہ، مطلقہ یا بیوہ بہنوں کو دی جائے گی جو اس کی کفالت میں رہتے ہوں اور مکمل طور پر اس کے زیر کفالت ہوں۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا موقف یہ ہے کہ فیملی کی یہ تعریف اسلامی احکام و روافض سے متصادم ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ کے خیال میں یہ رقم ترکہ یا وصیت کی طرح مرحوم ملازم کے ورثہ کو اس کے شخصی قانون کے مطابق اور احکام وراثت کی پوری پابندی کے ساتھ ملنی چاہئے، بحالہ موجودہ اس قانون کے تحت بعض ایسے افراد کو یہ رقم مل جاتی ہے جو مرحوم کے وارث نہیں ہیں، مثلاً اولاد کی موجودگی میں بھلی، لیکن، بیوہ بعض مرتبہ ایسے افراد اس رقم سے محروم رہتے ہیں جو اس کے شرعی وارث تھے، مثلاً وہ والدین جو مرحوم کے ساتھ نہ رہتے ہوں اور اس کے زیر کفالت نہ ہوں، لہذا فیڈرل شریعت کورٹ نے فیملی کی اس تعریف کو قرآن و سنت کے احکام کے خلاف قرار دیتے ہوئے یہ حکم دیا ہے کہ اس تعریف میں ایسی ترمیم کی جائے، جس میں صرف درجہ داخل ہوں اور جو رشتہ دار وارث نہیں ہیں، وہ خارج ہو جائیں۔

دوسری طرف اہل اکتہ و وفاقی حکومت پاکستان کا موقف یہ ہے کہ چند وقت پہلے دبا گروپ انشورنس کے تحت دی جانے والی رقمیں نہ تو مرحوم کا ترکہ ہیں، جسے لازماً اس کے ورثہ پر تقسیم کیا جائے اور نہ اسے وصیت کہا جاسکتا ہے، جس کے مستحق ورثہ ہوتے ہیں، بلکہ یہ ایک عطیہ ہے جو کسی شخص کے انتقال کے بعد اس شخص سے اس کے زیر کفالت افراد کی امداد کے لئے دیا جاتا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ عطیہ دیتے میں وراثت کے اصولوں کی لازماً پابندی کرے، لہذا فیملی کی جو تعریف ایکٹ میں کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے احکام سے متصادم نہیں ہے۔

ہم نے اس مسئلے میں وفاقی حکومت کے فاضل وکیل کی مدد سے فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے کا جائزہ لیا اور متعلقہ معاملات پر تفصیل سے غور کیا، زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ بینڈولٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقم وفات یافتہ ملازم کا ترکہ شمار ہوں گی یا نہیں؟ کیونکہ اگر اس کو ترکہ شمار کیا جائے تو فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کا فیصلہ درست ہے اور اس صورت میں اس کی تقسیم وفات یافتہ ملازم کے وارثوں پر ہی ہونی چاہئے، لیکن اگر یہ ترکہ نہ ہو، بلکہ اس کو خنڈر کی طرف سے ایک عطیہ تصور کیا جائے، تو وفاقی حکومت کا موقف درست ہوگا اور ایکٹ میں دی ہوئی "نیپلی" کی تعریف کو قرآن و سنت کے خلاف نہیں کہا جائے گا۔

اس سوال کا حتمی جواب تلاش کرنے کے لئے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرنے والے کا قابل وراثت ترکہ کیا ہوتا ہے؟ پھر یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ بینڈولٹ فنڈ اور گروپ انشورنس سے ملنے والی رقمیں اس ترکہ میں داخل ہیں یا نہیں؟

اس بارے میں اصل رہنمائی قرآن کریم کی اس آیت سے ملتی ہے:

”لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ نَوْحِيًّا ۖ نَصِيبًا مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ“

ترجمہ: ”مردوں کے لئے بھی حصہ ہے اس چیز میں سے جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے حصہ ہے اس چیز میں جس کو ماں باپ اور بہت نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں، خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر، حصہ قطعی طور پر مقرر ہے۔“ (۱)

اس آیت میں قابل وراثت چیزوں کے لئے لفظ ”مما تَرَكَ“ (جو کچھ مرنے والے نے چھوڑا) کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، اور بعینہ یہی الفاظ سورہ نساء کی ان آیات میں استعمال کیے گئے ہیں، جہاں مختلف وارثوں کے لئے مختلف حصوں کا تعین کیا گیا ہے، اس میں چھوڑنے کا لفظ بذات خود اس بات کی وضاحت کر رہا ہے کہ قابل وراثت وہ مال یا مالی حق ہے جو موت کے وقت مرنے والے کی ملکیت میں رہا ہو، کیونکہ اگر وہ اس کی ملکیت میں نہ ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اسے چھوڑ کر گیا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

”مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلْيُورَثْهُ“

”جو شخص کوئی مال چھوڑ کر گیا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔“ (۲)

چنانچہ قرآن و سنت کے ان ارشادات کی بنا پر فقہاء کرام نے قابل میراث ترکے کی اس طرح تعریف کی ہے:

"الشركة في الاصطلاح ما تركه الميت من الاموال صافيا عن تعلق حق الغير بحق من الاموال."

"اصطلاح کے اعتبار سے "ترک" وہ مال ہے جو مرنے والا چھوڑ کر جائے اور اس میں سے کسی متعین چیز پر کسی دوسرے کا حق نہ ہو۔"<sup>(۱)</sup>

پھر اگرچہ "ترک" کی تعریف میں عموماً "مال" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں وہ مالی حقوق بھی داخل ہیں جو اگرچہ مرنے والے کی زندگی میں اس کو وصول تو نہیں ہوئے لیکن وہ کسی دوسرے کے ذمے اس طرح واجب الادا تھے کہ مرنے والا اپنی زندگی ہی میں ان کے مطالبے کا حقدار تھا، چنانچہ علامہ ابن عابدین شافعی "ترک" کی مذکور بالا تعریف کے بعد لکھتے ہیں:

"واعلم انه يدخل في الشركة الذمة الواجبة بالقتل الخطأ، او بالصلح عن العمد، او بانقلاب القصاص مالا يعفو بعض الاولياء فتقضى منه ديون الميت وتنفذ وصاياه."

"اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ "ترک" میں دیت کی وہ رقم بھی داخل ہے جو قتل خطا کے ذریعے واجب ہوئی ہو (اور مرنے والے کے حصے میں آئی ہو) یا وہ رقم جو قتل عمد سے مصالحت کرنے کے نتیجے میں واجب ہوئی ہو، یا بعض وارثوں کے قصاص معاف کرنے سے واجب ہوئی ہو، چنانچہ اس رقم سے مرنے والے کے قرضے ادا کیے جاسکتے ہیں اور اس سے اس کی وصیتیں بھی پوری کی جاسکتی ہیں۔"<sup>(۲)</sup>

ان تمام تعریفات کو مد نظر رکھتے ہوئے شیخ حسین محمد مخلوف نے ترک کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"والاموال في التعريف العقارات والمقولات والديون التي للميت في ذمة الغير والذمة الواجبة بالقتل الخطأ، او بالصلح عن قتل العمد او بانقلاب القصاص مالا يعفو بعض الاولياء بالدم كما تشتمل سائر الحقوق المالية كحق حبس المرهون عند الميت حتى يستوفى دين الميت له، وحق حبس المبيع من اموال الميت حتى يستوفى الثمن من

المشتري وتشمل حقوق الارتفاق، كحق الشرب والمسبل والممرور  
فكلها انودت عن الميت. (۱)

”ترک کی تعریف میں جس مال کا ذکر ہے، اس میں جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ اور وہ واجب الاداء و قوم شامل ہیں جو مرنے والے کے لئے کسی دوسرے کے ذمہ لازم ہوں، نیز وہ دیت جو مرحوم کو وصول کرنی ہو، خواہ وہ قتل خطا سے واجب ہوگی ہو، یا قتل عمد سے صلح کر کے، یا اولیاء کی طرف سے قصاص کی معافی کے بعد، اسی طرح اس مال میں سارے مالی حقوق بھی شامل ہیں، مثلاً اگر میت کے پاس کوئی چیز رہن رکھی ہوئی تھی، اور اسے اپنے قرضے کی وصولی تک اس رہن پر قبضہ رکھنے کا حق تھا تو یہ حق بھی ورثاء کی طرف منتقل ہوگا، یا اگر مرنے والے نے کوئی چیز بیچی تھی لیکن خریدار سے قیمت وصول کرنے کے لئے اس چیز پر اپنا قبضہ برقرار رکھا تھا تو قبضہ کا یہ حق بھی قابل وراثت ہے، اسی طرح کسی شے کے استعمال کے حقوق، مثلاً حق آپاشی، کسی نالی سے پانی بہانے کا حق، یا کسی راستے پر چلنے کا حق، یہ بھی ترکے میں شامل ہیں، اور یہ سب حقوق مرنے والے سے اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوں گے۔“

خلاصہ یہ کہ قرآن و سنت کے ارشادات اور فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ کسی مرنے والے کے قابل وراثت ترکے میں بنیادی اہمیت اس بات کو ہے کہ وہ یا تو کوئی ایسا مال ہو، جو مرتے وقت اس کی ملکیت میں تھا، یا مرحوم کا کوئی ایسا مالی حق ہو جو اس کی زندگی ہی میں واجب الادا ہو گیا ہو، اور وہ اپنی زندگی میں کسی وقت اس کا لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو، اگر کوئی چیز مرتے وقت مرنے والے کی ملکیت میں نہیں ہے، یا دوسرے کے ذمہ اس کا ایسا لازمی حق نہیں ہے جس کا وہ اپنی زندگی میں لازمی طور پر مطالبہ کر سکتا ہو تو اس کو ترکے میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔

ترکے کی اس حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں بیوہ و یتیم و یتیم و یتیم و یتیم کا جائزہ لینا ہوگا، ایکٹ کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد ان دونوں فنڈز کے بارے میں مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں، جن کی روشنی میں زیر بحث مسئلے کا تعقیب کیا جاسکتا ہے:

۱۔ بیوہ و یتیم فنڈ کے لئے ہر سرکاری ملازم کی تنخواہ کا ایک فیصد یا ۲۶ روپے ماہانہ (میں سے جو کمتر ہو) لازمی طور پر ملازم سے وصول کیا جاتا ہے اور ممکنہ حد تک اسے تنخواہ ہی سے کاٹ لیا جاتا ہے

اور اس کو مینوولنٹ فنڈ میں جمع کر دیا جاتا ہے، اس رقم کو جو ملازم سے وصول کی جاتی ہے، چند سے (Subscription) کا نام دیا گیا ہے۔<sup>(۱)</sup>

۲۔ اس فنڈ کے انتظام کے لئے ایک بورڈ آف ٹرسٹیز (جسے آئندہ اس فیصلے میں بورڈ کہا جائے گا) تشکیل دیا گیا ہے، جس کا چیئرمین اسٹیکسٹ ڈویژن کا سیکرٹری ہے اور باقی ارکان وفاقی حکومت کے نامزد کردہ ہیں۔<sup>(۲)</sup>

۳۔ اس بورڈ کے بارے میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ یہ ایک ہاڈی کارپوریٹ ہے، جو ایک شخص قانونی (Legal Person) کے طور پر جائیداد منقولہ اور غیر منقولہ کا مالک بن سکتا ہے، خریج و فروخت کر سکتا ہے اور مقدمات میں مدعی اور مدعا علیہ بن سکتا ہے۔<sup>(۳)</sup>

۴۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران جسمانی یا ذہنی طور پر اپنے فرائض انجام دینے سے بالکل معذور ہو جائے تو وہ ۱۰ سال تک، یا اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر کو پہنچنے تک (ان میں سے جو پہلے ہو) شیڈول میں دی گئی شرح کے مطابق ماہانہ رقم مینوولنٹ فنڈ سے وصول کرنے کا مجاز ہے۔ جس کو ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔<sup>(۴)</sup>

۵۔ اگر کوئی ملازم اپنی مدت ملازمت کے دوران (یعنی ریٹائر ہونے سے پہلے) یا ۶۵ سال کی عمر کو پہنچنے سے پہلے انتقال کر جائے تو اس کی فیملی بھی اسی عطیہ کی حقدار ہوگی، جس کا ذکر اوپر کیا گیا، اس کو بھی ایکٹ میں عطیہ (Grant) سے تعبیر کیا گیا ہے۔<sup>(۵)</sup>

۶۔ ملازم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی فیملی کے افراد میں سے جس کا ذکر دفعہ نمبر ۴ میں (۵) میں کیا گیا ہے، کسی فرد یا افراد کو اس رقم کی وصولیابی کے لئے نامزد کر دے اور اگر وہ چاہے تو ایک سے زیادہ افراد نامزد کرنے کی صورت میں ان کو دینے جانے والے حصوں کا تعین بھی کر سکتا ہے۔<sup>(۶)</sup>

۷۔ جہاں ملازم نے اپنی فیملی کے فرد یا افراد کو اس طرح نامزد نہ کیا ہو، وہاں مینوولنٹ فنڈ کی گرانٹ کی وصولیابی کے لئے فیملی کے کسی بھی فرد یا افراد کو حکومت یا بورڈ آف ٹرسٹیز کی طرف سے مقرر کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ اس بات کا اطمینان کر لیا گیا ہو کہ وہ فیملی گرانٹ فیملی کے تمام ارکان کے فائدہ اور فائدے کے لئے انصاف کے ساتھ استعمال ہوگی۔<sup>(۷)</sup>

۸۔ اگر کسی ملازم نے اپنی غفلت اور لاپرواہی سے اپنی تنخواہ کا متعین حصہ کنواکرن فنڈ میں جمع نہ

(۱) دیکھئے ایکٹ دفعہ نمبر ۱۲، شی ۱۔ (۲) ایکٹ کی دفعہ ۴۔ (۳) دیکھئے ایکٹ کی دفعہ ۵۔

(۴) دیکھئے دفعہ ۱۳، شی ۱۔ (۵) دفعہ ۱۳، لی۔ (۶) دفعہ ۱۳، شی ۱۔

(۷) دفعہ ۱۳، شی ۲۔

کیا جو جب بھی دفعہ ۱۳ کے تحت ملنے والی گرانٹ کا استحقاق ختم نہیں ہوتا، بلکہ معذور ہونے کی صورت میں وہ خود اور دوران ملازمت انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو وہ گرانٹ وصول کر سکتی ہے جو دفعہ ۱۳ میں بیان کی گئی ہے۔ البتہ اس گرانٹ سے اتنی رقم لی جاسکتی ہے جتنی اس نے چندہ کے طور پر ادا نہیں کی۔<sup>(۱)</sup>

میونٹ فنڈ کی مذکورہ بالا تفصیلات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ملازم کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو ملنے والی گرانٹ نہ تو ایسے مال کی تعریف میں آتی ہے جو مرتے وقت ملازم کی ملکیت ہو، اور نہ یہ کوئی ایسا مالی حق ہے، جو فنڈ کے ذمہ لازماً ملازم کی حیات میں واجب الادا ہو۔ کیونکہ اگر ملازم زندہ رہتا تو دفعہ ۱۳ (۱-۷) کی زد سے صرف اس وقت وہ اس گرانٹ کا حقدار ہوتا جب وہ رہنما رہنے سے پہلے اپنی جسمانی یا ذہنی معذوری کے سبب ملازمت سے برخاست کر دیا گیا ہوتا، ایکٹ کی دفعہ ۱۳ کو مجموعی طور پر پڑھنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر بالفرض کوئی ملازم اپنی رہنمائی سمٹ کی عمر کو پہنچ کر رہنما ہوا ہو تو وہ اس فنڈ سے کسی بھی صورت میں کوئی پیسہ وصول نہیں کر سکتا اور نہ اس کے انتقال کی صورت میں اس کی فیملی کو کوئی گرانٹ مل سکتی ہے، اسی سے یہ بات واضح ہے کہ یہ گرانٹ ملازم کا کوئی ایسا حق نہیں ہے کہ فنڈ کے ذمہ قرض کی طرح لازمی طور پر واجب الادا ہو، لہذا اس لحاظ سے اس کو ملازم کا ترکہ کہنا ممکن نہیں۔

ایکٹ کے مذکورہ بالا احکام اور اس کے مجموعی ڈھانچے کو مد نظر رکھتے ہوئے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ ایک مستقل فنڈ قائم کیا گیا ہے جس کا مقصد معذور ہو جانے والے ملازم یا دوران ملازمت انتقال کرنے والے ملازم کی فیملی کے ان افراد کی امداد ہے جو اس کے زیر کفالت تھے، اس فنڈ میں ملازمین کی تنخواہوں سے کافی ہوئی رقوم کے علاوہ مرکزی حکومت اور خود مختار اداروں کی دی ہوئی گرانٹ اور پرائیویٹ افراد اور اداروں کے عطیات کے لئے بھی مقررہ رکھی گئی ہے اور اس فنڈ کو منافع بخش کاموں میں لگانے کی اجازت دی گئی ہے، جیسا کہ دفعہ ۱۷ کے احکام سے معلوم ہوتا ہے۔ لہذا یہ فنڈ ملازمین کی شخصی یا اجتماعی ملکیت نہیں ہے اور نہ ملازم کو یہ حق ہے کہ وہ ہر صورت میں اس فنڈ کا کوئی حصہ حاصل کرے، بلکہ ملازمین یا ان کی فیملیوں کو اس فنڈ سے رقوم دینے کے لئے کچھ خاص صورتیں تجویز کر دی گئی ہیں اور ان رقوم کو نام بھی ”گرانٹ“ یا عطیہ کا دیا گیا ہے، ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ گرانٹ کسی ملازم کی ملکیت یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق نہیں ہے، بلکہ یہ ہونڈ فنڈ سے ایک عطیہ ہے جو بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی

فیملی کو سہیا کیا جاتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اس فنڈ میں ہر ملازم کی تنخواہ کا کچھ حصہ شامل ہے لیکن محض اتنی بات سے فنڈ کی رقم کو ملازم کا ترک نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس دی ہوئی رقم کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی شخص نے کسی بھروسہ مند میں چندہ دیا ہو تو یہ دیا ہوا چندہ اس کا ترک نہیں ہے، اب اگر یہ بھروسہ مند کسی وقت خود چندہ دہندہ کی فیملی کو کوئی حصہ دینا چاہے تو وہ فیملی کے جس رکن کو چاہے، عطیہ دے سکتی ہے اور محض اس کے چندہ دینے کی وجہ سے اس پر یہ ملازم نہیں ہے کہ وہ اس کے تمام ورثاء میں یہ عطیہ وراثت کے اصول پر تقسیم کرے۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فیڈرل فنڈ میں ملازم کا جو چندہ جمع کرایا جاتا ہے، وہ رضا کارانہ نہیں بلکہ قانونی طور پر ایک جبری کنٹری ہے، لہذا اس کو کسی بھروسہ مند میں اپنی مرضی سے چندہ دینے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ چندہ کے محض جبری ہونے سے مذکورہ صورت حال پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ یہ ایک مستقل مسئلہ ہے کہ ملازمین سے اپنا جبری چندہ وصول کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ لیکن یہ مسئلہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں، اس پر کسی اور مناسب مقدمہ میں غور کیا جاسکتا ہے، لیکن محض کنٹری کے جبری ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ فنڈ سے جو رقم بعض صورتوں میں ملازم کو اور بعض صورتوں میں اس کی فیملی کو ملے والی ہے وہ ملازم کی ملکیت ہو گئی ہے، یا اس کا ہر حال میں واجب الوصول حق بن گیا ہے، کیونکہ مذکور شرعی اعتبار سے ملنے والی گرانٹ کو کبھی بھی تنخواہ کا معادلہ نہ کہہ سکتے ہیں اور نہ قانونی اعتبار سے یہ گرانٹ ہر حال میں ملازم کے لئے واجب الادا ہے بلکہ درحقیقت یہ گرانٹ تنخواہ کی کنٹری کے ساتھ مشروط بھی نہیں، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ ۱۲ (۳) کے حوالے سے اذہر ذکر کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی غفلت کی وجہ سے کوئی کنٹری نہ کرائے، جب بھی وہ یا اس کی فیملی مشروطہ صورتوں میں فنڈ سے گرانٹ وصول کرنے کی حقدار ہو جاتی ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ گرانٹ کا ملنا تنخواہ کی کنٹری کے ساتھ مشروط یا اس پر مشروط نہیں۔

اس پر ایک افکار یہ ہو سکتا ہے کہ اگر یہ کنٹری ملازم کی مرضی کے بغیر جبراً ہوتی ہے تو شرعی اعتبار سے اپنی زندگی ہی میں اس بات کا حقدار ہے کہ اس کی جتنی رقم جبراً کافی ملے ہے، وہ واپس لے لے، لہذا کم از کم اس کی طرف سے کئی ہوئی رقم کی حد تک اس کا حق فنڈ پر قائم ہو گیا ہے، اور کم از کم اتنی رقم اس کا ترک ہونی چاہئے، جو اس کے مرنے کے بعد اس کے تمام وارثوں پر تقسیم ہو، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ تنخواہ سے یہ کنٹری قانوناً جبری ہوتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر ملازمین اس پر راضی ہوتے ہیں، چنانچہ اگر ملازم اس کنٹری پر راضی ہو جب تو اس رقم کا محض چندہ ہوتا ظاہر ہے، اور وہ فنڈ کے ذمہ اس کا



قرض نہیں ہوا، لیکن اگر کسی صورت میں کوئی ملازم اس کنٹری پر راضی نہ ہو تب بھی صورت حال اس لئے مختلف نہیں ہوگی کہ جب ملازمت قبول کرنے وقت اس کے علم میں یہ بات ہے کہ تنخواہ میں سے اتنی رقم لازماً کاٹ کر فنڈ میں جمع کی جائے گی اور اس کے بعد اس نے یہ ملازمت قبول کی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کنٹری کو قبول کر لیا ہے، یا اتنی تنخواہ پر راضی ہو گیا ہے جو اس کنٹری کے بعد بنتی ہو، لہذا محض جبری کنٹری کی وجہ سے اس فنڈ کی مذکورہ بالا حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑے، یہ ایک چند تھا جو فنڈ کو دے دیا گیا اور دینے کے بعد وہ ملازم کی ملکیت سے خارج ہو گیا، اب اگر ملازم کی وفات کے بعد اس فنڈ سے گرانٹ جاری ہوتی ہے، تو یہ ایک عطیہ ہے، جو فنڈ کی طرف سے دیا جا رہا ہے اور عطیہ دینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مرنے والے کے رشتہ داروں میں سے جس کو چاہے عطیہ دے، اس پر ایک ممبر کمیٹی کی یا فنڈی ملازم نہیں، لہذا اگر اس فنڈ کی جانب سے گرانٹ کی وصولیالی کے لئے ٹیلی کے کچھ افراد کو متعین کر دیا گیا ہے تو اس سے شریعت کے احکام میراث کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس فنڈ کو گورنمنٹ پراویٹ فنڈ پر بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس تنخواہ کا جو حصہ کاٹ کر جمع کیا جاتا ہے وہ مسلسل ملازم کا حق رہتا ہے، جو بر حال میں اس کو ملتا ہے اور جس کا مطالبہ وہ لازماً اپنی زندگی میں کر سکتا ہے، اس سے اس میں شامل ہونے والی رقم اس کا لازمی مالی حق ہے، جو اس کے ترکے میں شامل ہے، اور اگر وہ اس کی وفات کے بعد ملے تو اس کا تمام ورثہ میں تقسیم ہونا ضروری ہے، چنانچہ اس عدالت نے اپنے فیصلے امت الخیب، عام سرت پورین وغیرہ (دینی بیل ڈی ۱۹۷۷ء سپریم کورٹ ۱۹۸۵ء) میں کیے، سو فیاض اختیار کیا ہے کہ پراویٹ فنڈ کی رقم تمام ورثہ کا حق ہے، جبکہ بیرونی فنڈ کی صورت حال اس سے مختلف ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل سے بیان کیا گیا۔

فاضل دفتاری شرعی عدالت نے بیرونی فنڈ سے ملنے والی رقم کو بیعت پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جس طرح دیت کا مقصد کسی متحول کے پسماندگان کو پہنچنے والے نقصان کی جاتی ہوتا ہے اور اس کی رقم تمام ورثہ میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، اسی طرح بیرونی فنڈ کے عطیات کا مقصد بھی ایک مرحوم ملازم کے پسماندگان کی امداد اور ان کے نقصان کی جاتی ہے لہذا جس طرح دیت کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ وہ متحول کے تمام ورثہ میں میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کی جائے، اسی طرح بیرونی فنڈ کی رقم بھی تمام وارثوں میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔

لیکن فاضل دفتاری شرعی عدالت کی اس دلیل سے اتفاق کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ دیت ایک بالکل مختلف چیز ہے، اس کی تقسیم ورثہ میں اس بنیاد پر نہیں ہوتی کہ وہ متحول کا ترکہ ہے بلکہ اس

وجہ سے ہوتی ہے کہ ”دیت“ درحقیقت ”قصاص“ کا بدلہ ہے اور قصاص لینے کا حق چونکہ ورثاء کو ہوتا ہے، اس لئے اس کا قائم مقام یعنی دیت بھی ورثاء ہی کا حق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

”والدیتہ کا خلف لہ ولہذا تحب بالعوارض۔“

”دیت دراصل قصاص کے قائم مقام کی طرح ہے اسی لئے یہ اسی وقت واجب ہوتی ہے جب کسی وجہ سے قصاص واجب نہ ہو سکے مثلاً قتل غلطی سے ہو اور۔“ (۱)

اس کے علاوہ دیت ایک شرعی حق ہے، جس کی ادائیگی شرعاً لازم ہے اور جس کے بارے میں صریح احادیث نے یہ تعین کر دیا ہے کہ یہ رقم مقتول کے ورثاء کو دی جائے گی (۲) اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہے کہ جب بھی کوئی شخص کسی مرحوم کے پسرانہ گان کی ایسی امداد کرنا چاہے جو شرعاً اس پر واجب نہ ہو تو وہ امداد کی رقم ضرور مرحوم کے تمام ورثاء میں میراث کے قاعدے سے تقسیم کرے۔ اگر حکومت یا کوئی ادارہ اپنے ملازمین کے اہل خانہ کی امداد کے لئے کوئی ایسا قانون یا قاعدہ بنائے کہ ان کے مرنے کے بعد صرف ان کے بیوی بچوں کو کوئی امداد دی جائے گی تو اس کو دیت پر قیاس کر کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دیت کی طرح یہ امداد کی رقم بھی تمام ورثاء میں تقسیم ہونی ضروری ہے۔ خود فاضل فیض دل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے مرزا محمد امین بنام حکومت پاکستان (پی ایل ڈی ۱۹۸۲ء ایف ایس سی ۱۳۳) میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ اگر کسی آجر (Employer) کی طرف سے اپنے کسی ملازم کے مرنے کے بعد اس کے اہل خانہ کی امداد یا ان کے نقصان کی جاتی کے لئے کوئی رقم دی جائے تو خواہ وہ مرحوم کی خدمات کے پیش نظر دی گئی ہو، لیکن وہ ایک عطیہ ہوتی ہے اور قابل میراث نہیں ہوتی، اس بنیاد پر وہ فیملی پنشن اور ڈیٹھ گریجویٹ جوا ایک ملازم کے اہل خانہ کو اس کی وفات کے بعد دی جاتی ہے اس کو محض ایک عطیہ قرار دیا گیا اور اسے میراث کی طرح قابل تقسیم قرار نہیں دیا گیا۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ جو گریجویٹ ملازم کی زندگی ہی میں شرائط ملازمت کے تحت اس کا حق بن جاتی ہے، جس کا وہ اپنی زندگی میں لازماً مطالبہ کر سکتا ہے وہ مرحوم کا ترکہ شمار ہوگی اور میراث کی طرح تقسیم کی جائے گی، جیسا کہ پی ایل ڈی ۱۹۸۹ء اور ۳۳۳ میں بھی یہی موقف اختیار کیا گیا ہے لیکن وہ ڈیٹھ گریجویٹ جو زندگی میں ملازم کا ایسا حق نہیں تھی جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ ایک عطیہ ہے اور ملازم کا ترکہ نہیں ہے لہذا دینے والے کو حق ہے کہ مرحوم کی فیملی میں

(۱) ردالمحتار، ج ۵، ص ۲۰۶۔

(۲) ملاحظہ ہو: کنز العمال، ج ۱۵، ص ۶۴، حدیث نمبر ۳۰۱۰۳، ص ۱۳۳، حدیث نمبر ۳۰۲۰۶۔

سے جس کو چاہے دے۔ فاضل وفاقی شرعی عدالت کا یہ موقف ہمارے نزدیک درست ہے اور گریجویٹ کی طرح پینشن میں بھی کمی فرق کرنا ہوگا۔ جو پینشن ملازم کی زندگی میں واجب الادا ہو اور جس کا وہ لازماً مطالبہ کر سکے وہ ملازم کا ترکہ شمار ہوگا اور تمام درجہ میں تقسیم ہوگا، لیکن وہ فیملی پینشن جو ملازم کی زندگی میں واجب الادا نہیں تھی، بلکہ اس کے مرنے کے بعد اس کی فیملی کے لئے واجب الادا ہو تو وہ مرحوم کا ترکہ شمار نہیں ہوگی اور تمام وارثوں میں تقسیم ہونے کے بجائے صرف وہی لوگ اس کے حقدار ہوں گے جن کو یہ حلیہ دیا گیا۔

جہاں تک گروپ انشورنس کا تعلق ہے میراث کے معاملے میں اس میں اور پیروڈنٹ فنڈ میں کوئی فرق نہیں۔ پیروڈنٹ فنڈ کی طرح گروپ انشورنس میں بھی کچھ رقم ملازم کی تنخواہ سے کٹ کر گروپ انشورنس فنڈ میں جمع کی جاتی ہے، جو اسی بورڈ آف ٹرسٹیز کی تحویل میں ہوتا ہے جس کا ذکر ایکٹ کی دفعہ نمبر ۴ میں ہے اور پیروڈنٹ فنڈ کی طرح یہاں بھی اگر کوئی ملازم اپنی تنخواہ سے یہ رقم کٹ کر جمع کرے تو اس کا وہ سبب بھی اس کی فیملی گروپ انشورنس کی رقم لینے کی حقدار ہوتی ہے، البتہ چنانچہ یکم ملازم کے ذمہ واجب الادا ہو گیا، وہ گروپ انشورنس کی رقم سے کٹ لیا جائے گا، جیسا کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۱۸ (۳) میں اس کی صراحت ہے۔ اس لحاظ سے پیروڈنٹ فنڈ اور گروپ انشورنس میں میراث کے نقطہ نظر سے کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ پیچک علی اعتبار سے دونوں کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ اگر ملازم اپنی ریٹائرمنٹ کی عمر تک پہنچنے کے بعد ریٹائر ہو تو اس کے بعد پیروڈنٹ فنڈ سے اس کو یا اس کی فیملی کو کچھ نہیں ملتا، جبکہ گروپ انشورنس کی رقم ایکٹ کی دفعہ ۱۹ کے تحت اس کے انتقال کے بعد اس کی فیملی کو ہر حال میں ملتی ہے خواہ مدت ملازمت کے دوران اس کا انتقال ہوا ہو یا ریٹائر ہونے کے بعد، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ پیروڈنٹ فنڈ کی رقم فیملی کو ایک مخصوص مدت تک ملانہ دی جاتی ہے اور گروپ انشورنس کی رقم یک مدت دی جاتی ہے لیکن اس فرق کے باوجود یہ بات واضح ہے کہ یہ کوئی ایسی رقم نہیں ہے جس کا ملازم اپنی زندگی میں حقدار ہو گیا ہو، اور اسے اپنی زندگی میں وصول کر سکا ہو، بلکہ یہ رقم بھی اس کے مرنے کے بعد فنڈ کی طرف سے اس کے اہل خانہ کے لئے ایک ادائیگی حلیہ ہے، اس کو ملازم کا ترکہ نہیں کہا جاسکتا، نہ ہی اس کو یہ رقم دی جا رہی ہے، ان کا تعلق میراث کے احکام کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔

یہاں یہ واضح رہے کہ اس وقت یہ مسئلہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے کہ گروپ انشورنس سے متعلق جو طریقہ کار اس ایکٹ میں درج کیا گیا ہے وہ کس حد تک شریعت کے مطابق ہے؟ یہ مسئلہ چونکہ زیر نظر مقدمہ کے موضوع سے خارج ہے، اس لئے اس وقت اس پر بحث نہیں کی جا رہی ہے۔

لیکن یہ بات بہر صورت واضح ہے کہ جو رقم اس فنڈ کے تحت فیملی کے ارکان کو دی جا رہی ہے وہ نہ تو میت کا ترکہ ہے اور نہ اس کی دہت ہے بلکہ فنڈ کی طرف سے ایک عطیہ یا گرانٹ ہے، چنانچہ اس کا میراث کی طرح تقسیم ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس پوری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ایکٹ کی دفعہ نمبر ۲۷ (۵) میں ”فیملی“ کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر قرآن و سنت کے احکام کے خلاف نہیں ہے، لہذا ہم اس ایٹل کو منظور کرتے ہوئے فیڈرل شریعت کونسل کے فیصلے کو برخاست کرتے ہیں۔

ڈاکٹر نسیم حسن شاہ

قلمی الرحمن

مہدا القدر چوہدری

پیر محمد کرم شاہ

۱۸/۲/۱۹۹۱ء

راولپنڈی



## فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین



## فیصلہ ریٹائرمنٹ سرکاری ملازمین

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
 اِنَّا نَحْمَدُكَ اِلٰهًا اَبَدًا عَمَّا نَزَّخَلْتُ وَغَبَّ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

- ۱۔ محمد تقی عثمانی (ج) میں نے برادر گرامی جناب: "سلسلہ سیم حسن شاہ صاحب کے مجوزہ فیصلے سے استفادہ کیا، ان مقدمات میں جو امور تعزیر طلب ہیں، وہ انہوں نے بڑی خوبی اور تفصیل کے ساتھ بیان فرمائے ہیں، اس لئے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں، البتہ چونکہ زیر بحث مسئلہ سے متعلق میں نے مختلف رائے قائم کی ہے، اس لئے اپنی وہ رائے اس کے دلائل کے ساتھ یہاں ذکر کرتا جا رہا ہوں۔
- ۲۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ سرکاری ملازمین کے رائج الوقت عام قوانین کے تحت تمام ملازمین کے ریٹائرمنٹ کے لئے ان کی عمر کی ایک حد مقرر کی گئی ہے، جس سے پہلے ان کو ریٹائرمنٹ کی جا سکتی ہے، لیکن جو قوانین ہمارے سامنے زیر بحث ہیں، ان میں ملازمین کی ذرا کم عمر یا اس عام اصول سے الگ کر لی گئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ طے کیا گیا ہے کہ انہیں ریٹائرمنٹ کی عام عمر تک پہنچنے سے پہلے یہ متعلقہ ذمہ دار افراد "مفاد عامہ" کے تحت جب چاہیں ریٹائر کر سکتے ہیں۔ یہ دو کھمکریاں مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) ایلیٹنل ٹیکر فرمی۔ اس سے اوپر کے مرتبے کے سرکاری ملازمین۔

(۲) وہ سرکاری ملازمین جو اپنی مدت ملازمت ۲۵ یا ۳۰ سال یا پورے کر چکے ہیں۔

دفاعی شرعی عدالت نے ان قوانین کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دیا ہے، جو سرکاری ملازمین کی ان دو کیشہ گریوں کے ساتھ امتیازی سلوک، مدارکہ کر متعلقہ ذمہ داروں کو اس بات کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ وہ جس کو چاہیں ریٹائرمنٹ کی اصل عمر آنے سے پہلے ہی "مفاد عامہ" کی آڑ لے کر ریٹائر کر دیں، اور اسے نہ اس عمل کی وجہ بتائی جائے اور نہ اپنی صفائی کا موقع دیا جائے۔

۳۔ اس مسئلے پر غور کرنے سے پہلے یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ دفاعی شرعی عدالت اور عدالت چوہ کی یہ شریعت لایلیٹ شیخ کسی قانون کو نامناسب اور رائے عامہ یا عرف عام کے خلاف یا دستور میں دیکھے ہوئے بنیادی حقوق کے متعلق ہونے کی بنا پر کاحکم قرار دینے کی مجاز نہیں ہے، وہ صرف اس

وقت کسی قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے جب کوئی قانون اس کی نظر میں قرآن و سنت سے متصادم ہو۔

۳۔ اس سلسلے میں قرآن و سنت کی تشریح کرتے ہوئے اہماع و قیاس اور فقہاء کرام کی آراء سے کس حد تک استفادہ کیا جاسکتا ہے اس موضوع پر ہم اس سے قبل وفاق پاکستان بنام عوام پاکستان شریعت ایپل نمبر ۵-۱۹۸۴ (۱) کے مقدمہ میں ایک مفصل فیصلہ دے چکے ہیں، جس میں قرآن و سنت کی تشریح و تعبیر کا طریقہ کار اور اس سلسلے میں قیاس اور استنباط کی حدود بھی متعین کر دی گئی ہیں لہذا اس مقدمہ میں اس مسئلے کو از سر نو اٹھانے کی ضرورت نہیں، البتہ اتنی بات واضح ہے کہ دستور پاکستان کی دفعہ ۲۰۳ کے تحت یہ عدالت کسی قانون کو صرف قرآن و سنت سے متصادم ہونے کی بناء پر کالعدم قرار دے سکتی ہے۔

۵۔ جب اس نقطہ نظر سے زب بحث قوانین پر غور کیا جائے، تو یہ قوانین قرآن و سنت کے کسی ارشاد، ان کی کسی تعلیم یا اصول سے متصادم نظر نہیں آتے۔

۶۔ درحقیقت سرکاری ملازمین کے قوانین کا تعلق مجموعی طور پر نظام حکومت سے ہے، اور نظام حکومت کے بارے میں قرآن و سنت اور فقہ اسلامی نے کچھ بنیادی اصول ضرور متعین کیے ہیں، لیکن نظام حکومت کی جزوی تفصیلات کو خود متعین کرنے کے بجائے انہیں ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ ان بنیادی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ تفصیلات اپنے زمانے اور اپنے خطے کے حالات کے مطابق خود طے کر لیں، یہ تفصیلات جب تک ان بنیادی اصولوں میں سے کسی اصول سے نہ ٹکراتی ہوں، قرآن و سنت سے متصادم نہیں کہا جاسکتیں۔

۷۔ سرکاری ملازمین کا تقرر عام اجیر اور آجر (Employer and Employee) کے قواعد کے تحت کیا جائے گا، یا ان کی ملازمتوں کو قانونی تحفظ مہیا کیا جائے گا؟ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کے بارے میں اسلام نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک طریق کار متعین کرنے کے بجائے اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ اپنے اپنے دور کی مصلحتوں کو دیکھتے ہوئے جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اسلام اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بنتا۔

۸۔ ملازمت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ مدت ملازمت، ملوہ، امور اور تنخواہ وغیرہ کے بارے میں آجر (Employer) اور اجیر (Employee) کے درمیان جو شرائط بھی طے ہو جائیں فریقین پر ان کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ آجر (Employer) کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ وہ مختلف افراد سے مختلف شرائط (Terms and Conditions) طے کرے، اور جب تک یہ شرائط باہمی



رضا مندی سے طے ہوئی ہوں، اور ان میں بذات خود کوئی نا جائز بات شامل نہ ہو، وہ فریقین کے لئے قابل پابندی سمجھی جاتی ہیں، اور ان شرائط کے مطابق کسی کارروائی کو نا جائز نہیں کہا جاسکتا۔

۹۔ چنانچہ فریقین کو اختیار ہے کہ وہ ملازمت کے لئے جو مدت چاہیں مقرر کر لیں، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کو ایک سال کے لئے ملازم رکھا ہے، اور یہ بات ابتدا ہی سے معاہدہ میں طے ہے تو ایک سال کی مدت ختم ہونے پر وہ اسے ملازمت سے علیحدہ کر سکتا ہے، اگر ملازمت کی مدت ۱۰ سال طے ہوئی ہو، تو اس مدت کے اختتام پر علیحدگی ہو سکتی ہے، اور اس علیحدگی کے لئے کوئی وجہ بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

”المسلمون علی شروطهم الا شرعاً حرم حلالاً او احل حراماً۔“

ترجمہ: ”مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرائط کے پابند ہیں، سوائے اس شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دے۔“ (۱)

چنانچہ فقہاء کرام نے بھی اسی اصول پر یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ ملازمت کے آغاز میں فریقین کے درمیان جتنی مدت مقرر ہوئی ہو، اس کے ختم ہونے پر اجارہ ختم ہو جاتا ہے، یہ بات فقہاء کے یہاں مسلم ہے، مثال کے طور پر علامہ کا سانی ”اجارہ“ ختم ہونے کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ومنها انقضاء المدة الا لكسر، لان الثابت الى غاية ينتهي عند وجود الغاية ففسخ الاجارة بانتهاء المدة۔“

”ان اسباب میں سے ایک سبب مدت ختم ہو جانا ہے، الا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، اس لئے کہ جو چیز کسی حد تک کے لئے ثابت ہو، وہ اسی حد کے آنے پر ختم ہوتی ہے، لہذا اجارہ بھی طے شدہ مدت کے ختم ہونے پر ختم ہو جائے گا۔“ (۲)

۱۰۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ کسی آجر (Employer) نے اگر ایک اجیر (Employee) کے ساتھ ملازمت کی ایک مدت مقرر کی ہے، تو دوسرے ملازم کے ساتھ بھی وہی مدت مقرر کرے، چنانچہ آجر کی صوابدید کے مطابق ملازمت کی مدتیں اشخاص کے اختلاف سے مختلف بھی ہو سکتی ہیں اور آجر اس اختلاف کی کوئی وجہ بیان کرنے کا بھی پابند نہیں ہے۔

۱۱۔ یہ ہے ملازمت اور اجارہ کا عام اصول۔ اور قرآن و سنت میں کوئی ایسی ہدایت نہیں جس کی رُو سے سرکاری ملازمین کو اس اصول سے مستثنیٰ قرار دے کر ان کی ملازمت کو ہمیشہ کے لئے تحفظ فراہم

(۱) جامع ترمذی، ابواب الاحکام، باب نمبر ۱۰، حدیث نمبر ۱۳۶۳۔

(۲) بدائع الصنائع، جلد ۳، ص ۲۰۳، طبع کراچی۔

کرت ضروری ہو، بلکہ یہ معاملہ مسلمانوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انتظامی اور ہر سرکاری ملازمت کے ساتھ جس قسم کا معاملہ چاہیں کر لیں، چنانچہ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں ملازمت کا عزل و نصب تمام تر خلفاء کی رائے پر موقوف تھا چنانچہ حضرت ثوابی اللہ صائبؓ تحریر فرماتے ہیں:

”عزل و نصب کو خدا تعالیٰ نے خلیفہ کی راجعہ پر چھوڑ دیا ہے، خلیفہ کو چاہئے کہ مسلمانوں کی اصلاح اور اسلام کی نصرت کی فکر کرے، اور اسی غور و فکر سے جو رائے قائم ہو، اس پر عمل کرے۔ اور آنحضرت ﷺ مصلحت کی وجہ سے کبھی کسی کو عزل کر کے دوسرے کو مقرر کر دیتے، جیسا کہ فتح مکہ میں انصار کے نشان کو سعد بن عبادہ بنحو سے نیک بات پر جوان کی زبان سے نکل گئی تھی، اسے کران کے بیٹے قیس بن سعد بنحو کو دے دیا، اور کبھی کسی مصلحت کی وجہ سے کم تر درجہ کے شخص کو مقرر کرتے، جیسا کہ حضرت اسامہ بنحو کو سردار لشکر کیا، اور سیدہ زینب کو ان کا ماتحت، یہ تقرر آپ نے آخری عمر میں کیا تھا، اسی طرح فضیل بن عیاض نے اپنے زمانہ خلافت میں کیا اور حضرت عثمان بنحو کے بعد حضرت علی بنحو اور دیگر خلفاء بھی ہمیشہ اس دستور پر عمل کرتے رہے۔“ (۱)

مفسرین و محدثین کے زمانے کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور میں سرکاری ملازمت کا تقرر اور محرومی تمام تر باہمی معاملہ سے کی پابندی تھی، اور ملازمت کے لئے کوئی ایسی یکساں مدت نہ تھی مگر جس کی جو تمام ملازمت پر عادی ہو، اس کے بجائے خلیفہ طاعت کے مصالح کے پیش نظر عزل و نصب کے عمل اختیارات رکھتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ شخص اپنے ذاتی مفاد یا ذاتی خواہشات کی بنیاد پر اسے ملازمت کے عزل و نصب کا اختیار تھا، نہیں اس پر شریعت واجب تھا کہ وہ عزل و نصب کا یہ فیصلہ خالص امت کے مصالح کی بنیاد پر کرے، جس کے لئے وہ اللہ کے سامنے جواب دہ ہے، لیکن معاملہ کی محروفی شرائط کے مطابق عزل و نصب کا فیصلہ کرتے وقت ہر حالت میں وہ مختلف فردوں کی مصلحت سے باخبر کرنے کا قانون پابند نہیں تھا، جس کی بنیاد پر وہ یہ فیصلہ کر رہا ہے۔ اس وقت ملازمت کی کوئی مدت ملازمت معاملہ میں طے نہیں ہوتی تھی، بلکہ دونوں فریق جو جتنے جتنے کام ملازمت کا جاری رہا یا ختم ہو جانا فریقین کی صوابدید پر موقوف ہے، اور دونوں میں سے جو چاہے کسی مہینہ یا سال کے اختتام پر ملازمت ختم کر سکتا ہے، جس کی وجہ بیان کرنے کا بھی

وہ پابند نہیں ہے۔ ہاں اگر سال یا سینے کے دوران یہ فیصلہ کیا جائے تو ایسا فیصلہ کرنے سے پہلے دوسرے فریق کو جوہ بیان کرنا اور اس کی بات مندرجہ ذیل سمجھا جاتا تھا۔ اس کی بہت سی مثالیں تاریخ طبری جلد ۳ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۹۳۔ لیکن اس سلسلے میں ایک اہم اور مشہور واقعہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت خالد بن ولیدؓ کی معزولی کا ہے۔ حضرت خالدؓ تاریخ اسلام کے مایہ ناز سپہ سالار تھے، جنہوں نے روم، ایران اور عراق کی فتوحات میں بڑے زبردست کارنامے انجام دیے۔ لیکن بالآخر حضرت عمرؓ نے انہیں معزول فرمادیا۔ اگرچہ ان کے خلاف بعض شکوک و شبہات بھی پیدا ہوئے تھے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کے خلاف کوئی بھی اہم حادقی تحقیق کے معیار پر ثابت نہیں ہوا تھا، اور حضرت عمرؓ نے انہیں کسی جرم کی پاداش میں معزول نہیں کیا، بلکہ ان کی معزولی کے بعد تمام گورنروں کو ایک خط لکھا، جس میں تحریر تھا:

"انہی لم یصل من سخطنا ولا خیانتہ، ولکن الناس فتوا بہ، فخطت ان یوکلوا فیہ ویستلوا بہ، فاحسبت ان یعلموا ان فلفہ هو المصنع، وان لا یکنوا معرضی فتنہ۔"

"میں نے خالد کو کسی ناراضی یا ان کی کسی خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا، بلکہ لوگ ان کی (بہادری و غیرہ) کی وجہ سے فتنے میں مبتلا ہو رہے تھے، اور مجھے اندیشہ تھا کہ لوگ (اللہ تعالیٰ کے بجائے) ان پر ہمدردی کرنے لگیں گے، اور اس طرح فتنہ عقیدے میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا میں نے چاہا کہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ وہ کچھ کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے، اور لوگ کسی فتنے کا نشانہ نہ بنیں۔" (۱)

۱۳۔ اور حافظ ابن کثیر جو نہایت حفاظ اور محقق مورخ ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"وروی یوسف وغیرہ ان عمر قال حین عزل خالد عن الشام، والتمس بن حنظلہ عن العراق، انما عزلہما لیعلم الناس ان اللہ نصر النبی، بنصرہما، وان الفیوۃ للہ جمیعاً۔"

"سیف بن عمرؓ نے روایت کیا ہے جب حضرت عمرؓ نے حضرت خالدؓ کو شام سے اور شی بن حارثؓ کو عراق سے معزول کیا تو انہوں نے فرمایا کہ "میں نے ان دونوں کو صرف اس لئے معزول کیا ہے کہ لوگوں کو پتہ چل جائے"

دین کو نصرت اللہ تعالیٰ کی اور سے حاصل ہوئی ہے، اور یہ قوت اور قدرت تو مگر اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔“ (۱)

۱۵۔ چنانچہ اس معزولی کے بعد بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت خالد بن ولید کے تعلقات اچھے رہے۔ معزولی کے بعد کئی عیال و اقارب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا:

”یا خالد! واللہ اللہ علی لکرم، واللہ عدی لکرم، واللہ یصل الیک من امر نکرہ، اللہ ذلک۔“

”خالد! میں تمہاری بہت عزت کرتا ہوں، اور تم مجھے بہت عزیز ہو، اور آج کے بعد میری طرف سے تمہیں کوئی ایسی بات نہیں پہنچے گی جو تمہیں ناپسند ہو۔“ (۲)

۱۶۔ یہاں تک کہ جب حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت آیا تو انہوں نے اس حسرت کا اظہار تو فرمایا کہ جہاد میں اتنا حصہ لینے کے باوجود میں بستر پر مر رہا ہوں، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ہارے میں کوئی شکایت کا کلمہ نہیں کہا، بلکہ وصیت یہ کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے بڑے کے کا انتظام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کیا جائے۔ (۳)

۱۷۔ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو معزول کرنے کی وجہ بیان فرمائی ہے، اس کو ”مضاد عامہ“ (Public Interest) کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

۱۸۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سرکاری ملازمین کی مدت ملازمت کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی بیباک حکم نہیں دیا جس کی جبری ہر حال میں لازم ہو، بلکہ اسے ہر دور کے مسلمانوں پر چھوڑا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی انتظامی مصلحتوں کے مطابق اس سلسلے میں جو طریق کار اختیار کرنا چاہیں، اختیار کر لیں۔ اگر کسی وقت مختلف افراد کی مانت اور دیانت پر اعتماد کیا جاسکتا ہو، پھر اس بات کا اطمینان ہو کہ ملازمتوں کو دائمی تحفظ دینے بغیر بھی کاروبار حکومت صحیح طریقے پر چل سکتا ہے تو ملازمین کے عزل و نصب کا کلی اختیار دے داریوں کو دیا جاسکتا ہے، کہ وہ جس طرح چاہیں، ملازمین کے ساتھ شرائط طے کر لیں، ورنہ اگر یہ اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو، اور ملازمتوں کے تحفظ کے بغیر انتظامی مصالحوں عامہ متاثر ہو سکتی ہوں، تو ایسا قانون بھی بنایا جاسکتا ہے جس کے ذریعہ ملازمتوں کو انتظامی مصلحت کے مطابق تحفظ دیا جاسکے۔ دونوں میں سے کوئی صورت بھی قرآن و سنت سے متصادم نہیں ہوگی۔

(۱) البدایہ والنہایہ، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۵، و فی اللہ، ص ۱۵۰، ح ۵۔

(۲) البدایہ والنہایہ، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۵، و فی اللہ، ص ۱۵۰، ح ۵۔

(۳) الاصابہ فی مناقب ائمة الجہد، ج ۱، ص ۳۹، ح ۹، البدایہ والنہایہ، ج ۱، ص ۱۵۰، ح ۵۔

۱۹۔ اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ کس دور میں مصلحت کیا ہے؟ اب اگر کسی زمانے کے مسلمان یا اہم مشورے سے کسی ایک راستے کو مصلحت کے مطابق سمجھ کر اسے اختیار کر لیں تو کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ میری نظر میں یہ راستہ مصلحت کے مطابق یا مناسب نہیں، لیکن اس راستے کو قرآن و سنت سے متصادم قرار دینا اس لئے درست نہیں ہوگا کہ اس معاملے میں قرآن و سنت نے ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راستہ معین کر کے کوئی ابدی حکم دیا ہی نہیں ہے، بلکہ یہ بات ہر دور کے مسلمانوں کی رائے پر چھوڑ دی ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کے ساتھ انتظامی مصلحت کے مطابق معاہدہ کی جو مدت چاہیں مقرر کر لیں۔

۲۰۔ اس دور میں اس قسم کی انتظامی مصلحتوں کے تعین کے لئے جو ادارہ موجود ہے، وہ ”مجلس شوریٰ“ یا مقتضہ ہے، لہذا اگر کوئی شخص مدت معاہدہ کے بارے میں زیر بحث قوانین کی متعلقہ دفعات کو مصلحت کے خلاف یا نامناسب سمجھتا ہے تو اس کے پاس چارہ کار یہ ہے کہ وہ یہ مسئلہ ”مجلس شوریٰ“ میں اٹھائے، اور وہاں یہ طے کیا جائے کہ انتظامی مصلحت کے لحاظ سے کوئی صورت مناسب ہے، لیکن اس عدالت کے پاس مذکورہ قانون کو قرآن و سنت کے خلاف قرار دینے کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

۲۱۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے فیصلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت سے پہلے کسی سرکاری ملازم کو ریٹائر کرنا اس کے خلاف ایک کارروائی ہے، اور یہ کارروائی اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ کم از کم اس کو ”پروانہ اظہار وجوہ“ (Show-Cause Notice) جاری نہ کیا جائے، اور اس کے جواب میں اسے اپنی پوزیشن واضح کرنے کا موقع نہ دیا جائے اور چونکہ زیر بحث قوانین میں سرکاری ملازمین کو یہ موقع فراہم نہیں کیا گیا، اس لئے وہ قرآن و سنت کے خلاف ہیں۔

۲۲۔ میرے نزدیک اس مسئلے کو طے کرنے کے لئے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ کیا زیر بحث قوانین کی مذکورہ دفعات کے تحت کسی ملازم کو ریٹائر کرنا اس ملازم کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ ہے جس سے اسے کسی جرم کا مجرم قرار دیا گیا ہو، یا اس کے کسی مسلم قانونی حق کا انکار کیا گیا ہو، یا پھر یہ ایک ایسے معاہدے کی تکمیل ہے، جس کے تحت اس نے ابتداء میں ملازمت قبول کر لی تھی۔

۲۳۔ اگر یہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ ہے، تو بیشک اس فیصلے سے پہلے اس کو صفائی کا موقع دینا لازم ہوگا، اور جو قانون اسے صفائی کا موقع دینے بغیر اس کے خلاف کسی فیصلے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت کے خلاف ہوگا، کیونکہ حدیث میں نبی کریم ﷺ کا واضح ارشاد ہے:

"اذا نقضت البتة رجلا فلا نقض الاول حتى تسمع كلام الآخر."

ترجمہ: "جب تمہارے پاس دو آدمی قضیہ لائیں تو پہلے کے حق میں اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک دوسرے کی بات نہ سن لو۔" (۱)

۲۴۔ اس اصول کی طرف کچھ اشارے قرآن کریم میں بھی موجود ہیں، مثلاً سورہ ص (۲) میں حضرت داؤد علیہ السلام کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ ان کی عبادت کے دوران دو بھائی اپنا تنازعہ لے کر آئے۔ ایک بھائی نے دوسرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میرے اس بھائی کے پاس ۹۹ دینیاں ہیں، اور میرے پاس ایک دینی ہے، لیکن یہ اس ایک دینی کے بارے میں بھی مجھ پر زور ڈال رہا ہے کہ وہ بھی میرے حوالے کر دو۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے فرمایا کہ "اس نے تمہاری دینی مانگ کر تم پر ظلم کیا ہے" لیکن پھر فوراً ہی انہیں جنبہ ہوا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش تھی، چنانچہ انہوں نے استغفار فرمایا۔ (۳)

۲۵۔ ان آیات کی واضح تفسیر یہی ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے اس ناگہانی قصے میں دوسرے کی بات سے بغیر صرف پہلے فریق کے بیان پر اپنی اس رائے کا اظہار فرمادیا کہ دوسرا فریق ظالم ہے، یہ بات چونکہ عدل اور ادا کام خداوندی کے خلاف تھی، اس لئے انہیں فوراً خیال آیا کہ یہ دوسرا فریق میری آزمائش کے لئے بھیجے گئے تھے، اور قبل از وقت اظہار رائے کر کے میں نے غلبت سے کام لیا، اس لئے انہوں نے اللہ تعالیٰ سے مغفرت طلب فرمائی۔

۲۶۔ اس تفسیر کے مطابق قرآن کریم سے بھی یہ اصول معلوم ہوتا ہے کہ کسی شخص کے خلاف کوئی جرم یا کسی حق کا کوئی فیصلہ سنانے سے پہلے اس کو اپنا موقف بیان کرنے کا حق ملنا چاہئے لہذا اگر کوئی قانون اس اصول کے خلاف ہو تو وہ یقیناً قرآن و سنت سے متصادم ہوگا۔

۲۷۔ لیکن اس اصول کا اطلاق اسی جگہ ہو سکتا ہے جہاں کسی شخص کے خلاف کوئی ایسا فیصلہ بنا جائے جس کے ذریعے:

(۱) یا تو وہ مجرم ثابت ہوتا ہو۔

(۲) یا اس کے ذمہ کوئی قانونی حق عائد ہوتا ہو۔

(۳) یا اسے کسی قانونی حق سے محروم کیا جا رہا ہو۔

(۱) جامع الترمذی، ابواب الادکام، حدیث نمبر ۱۳۳۹، ج ۱، مطبوعہ کراچی۔

(۲) سورہ نمبر ۳۸۔

(۳) سورہ ص آیت نمبر ۲۱ تا ۲۷ کا نذر۔

ہمارے زیر بحث مسئلے میں ان تینوں میں سے کوئی صورت نہیں۔ زیر بحث قوانین کی جن دفعات کو وفاقی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کے تحت اگر کسی ملازم کو ریٹائر کیا جائے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہوتے کہ اسے کسی جرم کا مجرم یا اس منصب کے لئے نااہل قرار دیا گیا ہے، بلکہ یہ ہے کہ قانون میں یہ صراحت ہے کہ اسے ملازمت کے تحت حاصل ہونے والی تمام مراعات دی جائیں گی، یہاں تک کہ اسے معزول شدہ ملازم کہنے کے بجائے ریٹائر شدہ ملازم کہا جائے گا۔

۲۸۔ اس طرح ریٹائرمنٹ کے ذریعہ اس سے کوئی ایسا قانونی حق بھی نہیں چھینا جا رہا ہے، جس کا وہ قرآن و سنت کے تحت لازمی طور پر حقدار ہو، کیونکہ آغا ملازمت ہی میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اس کے ملازمت پر برقرار رہنے کا قانونی حق صرف اس وقت تک رہے گا جب تک اس کی ملازمت پر ۲۵ سال نہ گزر جائیں یا وہ ایلیمنٹل سیکرٹری کے منصب تک نہ پہنچ جائے، اس کے بعد اس کا قانونی حق برقرار نہ رہے گا، اور اسے مفاد عامہ کے تحت کسی بھی وقت ریٹائر کیا جاسکے گا۔ ملازم نے یہ ملازمت اتنی شرائط کے تحت قبول بھی کی چنانچہ باہمی معاہدے میں جو مدت طے ہو گئی تھی، اس کے بعد مفاد عامہ کے خلاف ملازمت پر برقرار رہنا نہ اس کا شرعی حق ہے اور نہ قانونی، لہذا اگر اسے اس مدت کے پورا ہونے پر مفاد عامہ کے تحت ریٹائر کیا جائے تو اس سے اس کا کوئی ایسا حق نہیں چھینا جا رہا ہے جو اسے معاہدہ کی رو سے حاصل تھا۔

۲۹۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اس کی ریٹائرمنٹ کا فیصلہ اس قسم کا کوئی فیصلہ نہیں ہے جس کے تحت کوئی شخص مجرم قرار پائے، یا اسے کسی واجبی حق سے محروم کیا جائے، اس کے برعکس یہ ایک پہلے سے طے شدہ معاہدے کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، جسے منظور کر کے ہی اس نے ملازمت اختیار کی تھی۔

۳۰۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ کہ چونکہ یہ ملازمین ریٹائرمنٹ کی عام اور معروف مدت تک پہنچنے سے پہلے ہی ریٹائر کر دیے جاتے ہیں، اس لئے اس عمل سے ان کے ریکارڈ پر ایک داغ لگ جاتا ہے کہ یقیناً ان میں کوئی خرابی ہوگی، جس کی بناء پر انہیں وقت سے پہلے ریٹائر کیا گیا۔ اس داغ کی وجہ سے یہ فیصلہ محض معاہدے کی تکمیل نہیں ہے، بلکہ معنوی طور پر اسے مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا اس فیصلے سے پہلے صفائی کا موقع ضرور ملنا چاہئے۔

۳۱۔ میں نے اس دلیل پر کافی غور کیا، لیکن اس سے اتفاق نہیں کر سکا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مضمود داغ کو قانونی اعتبار سے کوئی داغ کہنا مشکل ہے۔ جو لوگ اس طرح ریٹائر ہوتے ہیں میرے علم میں کوئی قانون ایسا نہیں ہے جو انہیں داغدار قرار دیتا ہو۔ ان پر ”معزول شدہ“ یا ”نااہل“ ملازمین

کے احکام چوری نہیں ہوتے۔ دو ٹھیک اسی طرح تمام معاملات کے مستحق ہوتے ہیں جس طرح رہنما منت کی خدمت چوری کرنے والے ملازمین ان کے مستحق ہوتے ہیں، بلکہ حسب مفاد عامہ کے تحت ضروری ہو تو انہیں دوبارہ بھی سرکاری ملازمت میں لیا جاسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے اس رہنما منت کے ذریعہ ان پر کوئی داغ نہیں لگتا، پہلی البتہ یہ ضرور ممکن ہے کہ معاشرے میں ان کی اہلیت اور کارکردگی کے بارے میں کچھ شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان شکوک و شبہات کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ ان کو رہنما کر کے نہیں جرم قرار دینے کے مترادف ہے، اس قسم کے شکوک و شبہات جن کی کوئی قانونی بنیاد نہیں ہے، اگر ایسے شکوک پیدا کرنے والا ہر عمل "پروانہ اخبار وچرا" کا استغاضی ہے تو معاشرے میں ایسے شکوک و شبہات پر عام پت ملازمین کے سلسلے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مگر کوئی پرائیویٹ ملازم سالہا سال تک کسی ایک جگہ ملازمت کر رہا ہو، پھر اسے ملازمت کے قواعد کے مطابق نوٹس دے کر ملازمت سے الگ کر دیا جائے تو اس کے بارے میں بھی کہیں نہ ہونے میں یہ شبہات تو ابھرتے ہیں کہ شاید اس کو کسی خرابی کی وجہ پر الگ کیا گیا ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ ان شبہات کی وجہ سے یہ نہیں کہہ جاسکتا کہ اسے مجرم قرار دیا گیا ہے، لہذا اسے مثالی کاموں میں وینالزم تھا، بلکہ یہ علیحدگی اگر معاہدے کی شرائط کے مطابق ہوئی ہے تو وہاں "پروانہ اخبار وچرا" جاری کرنے کوئی بھی شریعت کی رو سے لازمی نہیں سمجھتا، اور خود غلطی شرعی عدالت نے بھی نہ صرف پرائیویٹ ملازمین بلکہ "داہلہ" اور "انچورسٹی" جیسے اداروں کے ملازمین کے لئے بھی اسے ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ ان کے ملازمین کو بھی سرکاری ملازمین تصور کیا جاتا ہے۔

۳۲۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کسی شخص کی قواعد کے مطابق ملازمت سے عیہدگی کی بنا پر معاشرے میں اس کی اہلیت یا کارکردگی کے بارے میں کچھ شبہات پیدا ہو جائیں تو اس سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ملازمت سے اس کی علیحدگی اس کو مجرم قرار دینے کے مترادف ہے، لہذا قرآن و سنت کی رو سے اس کو کم از کم "غلبہ وجود کا پروانہ" دینا اور اس کی صفاتی سنہ ضروری ہے اور جو قانون اسے مثالی دینے بغیر ملازمت کا معاہدہ ختم کرنے کو جائز قرار دے، وہ قرآن و سنت سے متصادم ہے۔

۳۳۔ بحث کے دوران قرآن کریم کی سورہ نسی اسرا نکل کی ایک آیت سے بھی استدلال کیا گیا، قریت یہ ہے:

”وَمَنْ يَنْتَظِرْ أَفْرَاقَهُمْ فَلْيَرْجِعْ إِلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ لَئِيمٌ ۚ وَتُجْزَىٰ عَنْهُمْ أَفْرَاقَهُمْ فَمَا يَكْفِيهِمْ ۚ فَمَا يَكْفِيهِمْ ۚ فَمَا يَكْفِيهِمْ ۚ فَمَا يَكْفِيهِمْ ۚ“

ترجمہ: ”اور ہم نے ہر انسان کا مکمل اس کے گھٹے کا پاد چار کھا ہے اور قیامت کے دن



اس کا اعمال نامہ اس کے واسطے نکال کر سامنے کر دیں گے، جس کو وہ کھلا ہوا دیکھ لے گا۔ اپنا اعمال نامہ خود پڑھ لے، آج تو خود ہی اپنا حساب جانچنے کے لئے کافی ہے۔“ (۱)

اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آخرت میں بھی ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری فرمایا ہے تو دنیا میں کسی شخص کو اظہار وجوہ کا موقع دینے بغیر اس کے خلاف کارروائی قرآن کی اس آیت کے خلاف ہوگی۔

۳۳۔ میرے نزدیک یہ استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں:

(۱) مذکورہ آیت میں کسی شخص کو سزا یا پکڑنے کا ذکر ہے، اور میں اوپر سب سے ثابت کر چکا ہوں کہ کسی شخص کو معاہدے کے مطابق ملازمت سے الگ کرنا اس کو سزا دینے کے مترادف نہیں ہے۔ جس پر سزا دینے کے احکام جاری کیے جائیں۔

(۲) درحقیقت مذکورہ آیت میں جس اعمال نامہ کا ذکر ہے، اسے ”پروانہ اظہار وجوہ“ (Cause Notice) کہنا درست نہیں، کیونکہ ”پروانہ اظہار وجوہ“ جاری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اپنی صفائی کو موقع دیا جائے، اور اگر وہ اپنی صفائی میں کوئی معقول بات پیش کرے تو اسے قبول کر کے اس کے خلاف کارروائی کو روک دیا جائے، حالانکہ مذکورہ آیت میں ”اعمال نامہ“ اس کو دکھانے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے خلاف الزامات کی جواب دہی کر لے، بلکہ الزامات تو اس پر پہلے ہی سے ثابت ہو چکے، اعمال نامہ دکھانے کا مقصد اس پر صرف حجت پوری کرنا ہے۔

(۳) آیت میں صرف یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ آخرت میں ہر شخص کو اس کا اعمال نامہ دکھائیں گے تاکہ وہ خود اپنے اعمال نامہ کو دیکھ لے، لیکن آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ دنیا میں انسانوں کے باہمی معاملات میں بھی ہمیشہ یہی طریقہ اختیار کرنا ضروری ہے اور اس کے خلاف کوئی طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ قرآن کریم کے خلاف ہوگا۔

۳۵۔ لہذا یہ بات کہ کسی کو سزا دینے سے پہلے اس کو سزا کی وجوہ سے آگاہ کرنا ضروری ہے، اس آیت کا موضوع ہی نہیں، اس سلسلے میں قرآن وحدیث کے وہ ارشادات زیادہ برعمل ہیں جو اس فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۳۳، ۳۴ میں بیان کیے ہیں، لیکن جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ان کا اطلاق بھی زیر بحث مسئلے پر نہیں ہوتا۔

۳۶۔ زیر بحث قوانین کے خلاف ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی کہ دو قسم کے ملازمین کے لئے

ریٹائرمنٹ کی عام ملازمین سے کم مدت مقرر کرنا قانون مساوات کے خلاف ہے۔

۳۷۔ لیکن مجھے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم دستیاب نہیں ہوا جو مختلف ملازمین کے ساتھ معاہدے کی مختلف مدت مقرر کرنے پر پابندی عائد کرتا ہو۔ قرآن و حدیث سے اس سلسلے میں جو ہدایات ملتی ہیں وہ یہ ہیں کہ ملازمین کے ساتھ جو بھی معاہدہ کیا جائے فریقین اس کی پابندی کریں، لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ تمام ملازمین کے ساتھ معاہدہ بھی یکساں ہو، اور شرائط ملازمت بھی برابر ہوں، اس کے بجائے فریقین باہمی رضامندی سے جن جائز شرائط پر بھی متفق ہو جائیں اسلام ان پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

۳۸۔ یہ بات وفاقی شرعی عدالت نے بھی تسلیم کی ہے کہ مدت معاہدہ اور شرائط ملازمت کے اعتبار سے مختلف ملازمین کے درمیان درجہ بندی یا تفریق (Classification) میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، لیکن فاضل وفاقی شرعی عدالت کا کہنا یہ ہے کہ اس تفریق یا درجہ بندی کے لئے کوئی معقول بنیاد ہونی چاہئے۔

۳۹۔ اس دلیل کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ ملازمین کے درمیان تفریق (Classification) کے بارے میں قرآن و سنت نے کوئی قطعی اور ابدی حکم نہیں دیا، بلکہ اسے ہر دور کی مصلحتوں پر چھوڑا ہے۔ اگر مسلمان کسی دور میں کسی تفریق کو مصلحت کے مطابق سمجھیں تو اسے اختیار کر سکتے ہیں، اور مصلحت کے خلاف سمجھیں تو اسے ترک کر سکتے ہیں، لہذا بات جہاں جا کر رکھتی ہے، وہ یہی ہے کہ تفریق تو انہیں میں جو تفریق کی گئی ہے، وہ معقول مصلحت پر مبنی ہے یا نہیں؟ اور یہ بات میں شروع ہی میں کہہ چکا ہوں کہ اس عدالت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی قانون کا جائزہ اس بنیاد پر لے لے کہ وہ معقول اور مصلحت کے مطابق ہے یا نہیں؟ یہ عدالت تو صرف قرآن و سنت کی روشنی میں تو انہیں کا جائزہ لے سکتی ہے، مصلحتوں کا فیصلہ کرنے کا کام یا تو ”مفتی“ کا ہے، یا اگر کسی قانون میں بنیادی حقوق کے لحاظ نظر سے کوئی قسم نظر آتا ہو تو اس کا فیصلہ اعلیٰ عدالتیں اپنے عام اختیار سماعت کے تحت کر سکتی ہیں، یہ بات فیڈرل شریعت کورٹ اور اس عدالت کی شریعت کمیٹی شیخ کے دائرہ کار سے باہر ہے۔

۴۰۔ ایک دلیل یہ بھی پیش کی گئی ہے کہ انتظامیہ کے بااختیار افراد کو کسی بھی وقت مفاد عامہ (Public Interest) کا نام لے کر کسی ملازم کو ریٹائر کرنے کا اختیار ایک ایسا اختیار ہے جسے بددیانت لوگ لطف استعمال کر کے لوگوں پر ظلم کر سکتے ہیں، لیکن اس کے بالقابل دوسرا استدلال یہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ ملازمین کے لئے ملازمت کا غیر محدود تحفظ بھی ایک ایسا تحفظ ہے جسے بددیانت لوگ لطف استعمال کر کے کاروبار حکومت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں۔

- ۳۱۔ مصلحتوں کے انہی تقاض (Needs) کی بنا پر قرآن و سنت نے اس معاملے میں ہمیشہ کے لئے کوئی ایک راہ مبین نہیں کی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمان باہمی مشورے سے وہ طریقہ کار طے کر لیں جو ان کے ذمے اور حالات کے مطابق ہو۔ یہ عدالت ان میں سے کسی ایک طریقہ کار کو اپنی رائے سے مصلحت کے زیادہ مطابق دیکھ کر اسے قرآن و سنت کا واجب التحمل حکم قرار نہیں دے سکتی۔
- ۳۲۔ ان وجوہ سے میں زیر بحث قوانین کی ان دفعات کو جنہیں دفاتی شرعی عدالت نے منسوخ کرنے کی ہدایت کی ہے، قرآن و سنت سے حصاد نہیں پا جا، لہذا میں شریعت اہلی ہجرہ ۱۲۴۳ھ آف ۱۹۸۴ء میں ذکر کر رہا ہوں، اور باقی تمام انہیں منسوخ کی جاتی ہیں۔





## لاٹری حرام ہے

سپریم کورٹ آف پاکستان کی شریعت ایلیٹ بنچ میں یہ مقدمہ زیر بحث آیا کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴-۱ سے مکورہ دفعہ ۲۹۴-۱ کی کس حد تک اسلام کے مطابق یا مخالف ہیں، ان دفعات کے رد سے سرکاری "لاٹری" کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس مسئلہ پر جسٹس مولانا عمر قیصر نے صاحب مدظلہم کا لکھا ہوا تفصیلی فیصلہ قارئین خدمت سے .... ادارہ



## لاٹری حرام ہے

میں نے اس مقدمے میں برادر محترم جناب جسٹس شفیع الرحمن صاحب کے مجوزہ فیصلے کا مطالعہ کیا۔ میں اس میں بدین کردہ تنازع سے جانی حد تک متفق ہوں، اہلیت چونکہ فیصلہ فیصلہ دل شریعت کورٹ کا فیصلہ بعض ترسیرات کا تقاضا ہے۔ اس لئے زیر بحث مسئلے سے متعلق چند چیزیں ذیل امور کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۔ اس مقدمے میں جہد دی مسئلہ یہ ہے کہ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۳۔ اے اور دفعہ ۲۹۴۔ بی کس حد تک قرآن و سنت کے احکام کے مطابق یا ممانعتی ہیں؟ دفعہ ۲۹۳۔ اے میں لاٹری جاری کرنے کے لئے کوئی دفتر کھولنے کو جرم قرار دے کر اس کے مرتکب کو جہد، قید یا جرمانے یا دونوں سزاؤں کا مستحق قرار دے گیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی مذکورہ دفعہ میں سرکاری طرف سے جاری کردہ لاٹری کو جرم ہونے سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، اور جس لاٹری کی سرکاری حکومت نے اجازت دے دی ہو اس کو بھی جرم قرار نہیں دیا گیا۔ اور جس طرف دفعہ ۲۹۴۔ بی کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی تجارت یا کاروبار کے فروغ یا کسی خاص چیز کی فروغ یا کوئی اور چیز دینے کے لئے کوئی گت یا کوئی اور غیرہ جاری کرے، اور ان کی بنیاد پر انعامات تقسیم کرنا جرم ہے، اور اس کی سزا بھی جہد، قید اور جرمانے کی شکل میں ہو سکتی ہے۔

۲۔ فیصلہ فیصلہ دل شریعت کورٹ نے مسئلہ شیخ مشاق علی بنیو وکیٹ کی درخواست پر دفعہ ۲۹۳۔ اے کا، اور خواہی کہی کہی (Suo Motu) دفعہ ۲۹۴۔ بی کا جائز دیا، اور یہ قرار دیا کہ ان دونوں دفعات میں قرآن و سنت کے احکام کو مد نظر نہیں رکھا گیا، اور اس طرح بعض حرام چیزوں کی اجازت دے دی گئی ہے، اور بعض جائز چیزوں کو جرم قرار دے دیا گیا ہے۔ فیصلہ فیصلہ دل شریعت کورٹ کا کہنا ہے کہ جو ممانعتی قرار دی گئی تھیں ان میں داخل ہیں، اور صرف حرام کے لئے نہیں، بلکہ حکومت اور حکومت کے اجازت یافتہ افراد کے لئے بھی ممنوع ہوئی جائے گی۔ اور جو چیزیں جائز ہیں ان کو جرم قرار نہیں دینا چاہئے۔

۳۔ رہا یہ سوال کہ کوئی لاٹریاں قرار میں داخل ہونے کے جب شرعاً حرام ہیں، اور کوئی لاٹریاں شرعاً جائز ہیں، اس مسئلے کو فیصلہ فیصلہ دل شریعت کورٹ نے بہت سی مثالوں سے وضع کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن "قرآن کی کوئی جامع دماغ تقریب نہیں بتائی، جس کی بنیاد پر پتہ چلتا ہے کہ یہ

جاسکے کہ کوئی صورت قمار میں داخل اور کوئی صورت قمار سے خارج ہے؟

۴۔ ہمارے نزدیک زیر نظر مقدمے کا صحیح اور حقیقی برائے اوصاف تصدیقاً دقت تک ممکن نہیں ہے جب تک "قمار" کی حقیقت پوری طرح واضح نہ ہو۔

عربی زبان میں "قمار" اور "میسر" اسی معنی لفظ ہیں، جن کا ترجمہ اردو میں "جوائے" اور انگریزی میں (Wagering Gambling) سے کیا جاتا ہے، قرآن کریم کی جن آیتوں میں "قمار" کو ناجائز قرار دیا اور مصلحتاً ذکر کیا ہے:

"يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ فَقُلْ فِيهِمَا رِجْسٌ كَثِيرٌ وَنَفْعٌ لِّلنَّاسِ وَكَثِيرٌ مِّنْ ظُلُمَاتٍ ۚ فَاَنذَرْتَهُمْ فَمَلَّوْاْ ۚ فَلْيَسِّرْ لَهُمْ ۚ إِنَّهُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ"

"لوگ! آپ سے شراب اور مے کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں ہیں، اور لوگوں کو کچھ فائدہ سے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔" (۱)

اور سورہ مائدہ میں ارشاد ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَسْوَاقُ حُرْمٌ كَثِيرٌ ۖ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عَظِيمًا ۚ فَتَذَكَّرُوا ۚ فَتَبْلُغُوا حُدُودَ اللَّهِ ۚ إِنَّكُمْ كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ"

"اے ایمان والو! بلاشبہ شراب، جواریت اور جوئے کے حرم یہ سب گندی باتیں شیطان کے کام ہیں، پس ان سے بالکل کنارہ کشی اختیار کرو تاکہ تم کو فلاح ہو۔" (۲)

ان دونوں آیتوں میں جوئے کے لئے لفظ "میسر" استعمال کیا گیا ہے، جو "قمار" کے ہم معنی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

المیسر: القمار (یعنی "میسر" قمار کو کہتے ہیں)

۵۔ اس کے علاوہ محمد بن سیرین، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، قتادہ، حسن بصری،

طاہس، عطاء بن ابی رباح، سعدی اور شاک نے بھی "میسر" اور "قمار" کو ہم معنی قرار دیا ہے۔ (۳)

آنحضرت ﷺ نے قمار سے انتہاب کی اس وجہ سے کہ یہ فعلی کثرت قمار کا سہارا ہے، حرام قرار دیا، بلکہ قمار کا محض ارادہ ظاہر کرنے کو بھی گناہ قرار دیا، اور اگر کوئی شخص دوسرے کو قمار کی

(۱) سورہ البقرہ: ۲۱۹، (۲) سورہ المائدہ: ۹۰۔

(۳) تفسیر ابن جریر طبری، ج ۲، ص ۳۵۸، مطبوعہ دار الفکر بیروت، ۱۴۰۵ھ۔



اجوت دے تو اس کو قتل کر دیا کہ اپنے اس گناہ کے کفارے کے طور پر صدقہ کرے، چنانچہ صحیح بخاری میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

"من قال: لا اله الا الله فليصدق."

"جو شخص دوسرے سے کہے کہ آؤ، میں تمہارے ساتھ صدقہ کر دوں تو اسے چاہئے کہ کچھ صدقہ دے۔"

۶۔ قمار کی حقیقت اہل عرب میں اتنی معروف و مشہور تھی کہ ہر شخص اس کا مطلب سمجھتا تھا، اور ہر ایسے معاملے کو "قمار" کہا جاتا تھا جس میں کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر کوئی رقم اس طرح واپس لگا دی گئی ہو کہ یا تو وہ اس رقم سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے گا، یا اسے اتنی ہی یا اس سے زیادہ رقم بغیر کسی معاوضے کے مل جائے گی، اسی کو عرب میں "خاطره" (دو فریقوں کا اپنے اپنے لے لو، دو اداؤں پر لگاؤ) بھی کہہ جاتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت میں "بیمز" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فبیمز فتنموز، یعنی فوجوں میں لڑنے والے، بھانپنے والے،

دو بیٹا، فتنموز دفعہ دفعہ لڑتے ہیں۔"

"بیمز" قمار کو کہتے ہیں، زمانہ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ اپنے

مال اور اپنے گھر والوں کو واپس لٹا دیتا تھا، پھر ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کو

قمار میں ہرا دیتا، وہ اس کے گھر والوں اور اس کے مال کو لے جاتا تھا۔<sup>(۱)</sup>

۷۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ جاہلیت کے قمار میں صرف مال ہی کا سودا نہیں ہوتا تھا، بلکہ بعض اوقات لوگ اپنی بیویوں کو بھی دوزخ پر لگا دیتے تھے، اسی جوئے کی ایک قسم رچی جسے سورہ بقرہ میں "جوئے کے تیر" فرمایا گیا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ ایک اونٹ ذبح کر کے اس کے مختلف چھوٹے بڑے حصے کر لیتے تھے۔ ہر حصے کا ایک نام رکھ کر وہ نام ایک ٹیر پر لکھ دیا جاتا تھا۔ یہ سارے تیر جمع کر کے ان میں کچھ تیر خانی ط دیتے جاتے تھے، جن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ اب یہ سارے تیر آج کل میں حاکم شرکاء میں سے ایک ایک کے نام پر ایک حجر اٹھایا جاتا ہے جس شخص کے نام جو تیر آتا، اس پر لکھا ہوا "سدا سے مل جاتا" اور جس شخص کے نام پر ذبی تیر آتا، اسے نہ صرف یہ کہ اونٹ میں سے کوئی حصہ نہ ملتا، بلکہ پورے اونٹ کی قیمت بھی اسی کو ادا کرنی پڑتی تھی۔ اس عمل کو عربی زبان میں "استفہام بامالام" کہتے تھے، اور قرآن کریم نے کئی آیتوں میں

اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح کمزوروں میں بھی جوئے کا رواج تھا۔ دو آدمی گھوڑوں کی ریسیں لگاتے، اور آپس میں یہ طے کرتے کہ دونوں میں سے جو شخص ریس میں ہار جائے گا، وہ جیتنے والے کو اتنی رقم ادا کرے گا۔ اس کو بھی آنحضرت ﷺ نے حرام میں داخل قرار دیا، اور اس کی حرمت کا اعلان فرمایا۔<sup>(۱)</sup>

۸۔ مختلف کھیلوں پر ہار جیت کی صورت میں بھی قمار کا رواج اہل عرب میں موجود تھا، اور قمار کی ان صورتوں کو قرآن کریم کی مندرجہ بالا آیتوں نے حرام قرار دیا۔

۹۔ قمار کی ان مختلف صورتوں اور اس کی مشہور و معروف حقیقت کو مد نظر رکھتے ہوئے زکوٰۃ آج تک امت مسلمہ میں قمار کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف پیدا ہوا، اور نہ اس کی حقیقت کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا، اُنہی سبب کی حقیقت و الفاظ میں بیان کرنے کے لئے فقہاء کرام نے مختلف تفریحات ذکر فرمائی ہیں۔ عام طور سے قمار کی جو تعریف فقہاء کے درمیان مشہور و معروف ہے، وہ یہ ہے:

”مُعَاقِبَةُ الْمُعَاقِبَاتِ بِمُخْطَرٍ وَتَعْنِي مِنَ الْحَقِيقِ“

اُردو میں اس تعریف کو سب سے زیادہ واضح الفاظ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں بیان کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

”قمار کی تعریف یہ ہے کہ جس معاملے میں کسی مال کا ایک یا کئی حصے کو ایسی شرط پر

موقوف رکھا جائے جس کے وجود و عدم کی دونوں باتیں مساوی ہوں، اور اسی بناء

پر قطعاً خالص یا حصّہ خالص پر وراثت کرنے کی دونوں باتیں بھی برابر ہوں،“<sup>(۲)</sup>

مثلاً یہ بھی اضمثال ہے کہ زیادہ پڑاوا بیچ جائے، اور یہ بھی اضمثال ہے کہ عمر پر تارکین پڑ

جائے، اس کی بعض قسمیں اور صورتیں پہلے زمانے میں رائج تھیں، یا آج رائج ہیں،

یا آئندہ پیدا ہوں، وہ سب میسر اور قمار اور حرام کہلائے گا۔“<sup>(۳)</sup>

۱۰۔ قمار کی ان تمام صورتوں اور تفریحات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قمار

کے لازمی عناصر (Necessary Ingredients) مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) قمار دو یا دو سے زیادہ فریقوں کے درمیان ایک معاملہ (the Transaction) ہے۔

(۱) ملاحدہ ہو سنن ابو داؤد کتاب الجہاد، باب فی الجملہ۔

(۲) ثامی، ص ۳۵۵، جلد ۵، کتاب الطہر والاباد۔

(۳) تفسیر معارف القرآن، ص ۵۳۳، ج ۲، سورۃ البقرہ، ص ۱۸۰۔

(۲) اس معاملے میں کسی دوسرے کا مال حاصل کرنے کی غرض سے اپنا کچھ مال داؤ پر لگایا جاتا ہے۔

(۳) قمار میں دوسرے کا جو مال حاصل کرنا منکھور ہو، اس کا حصول کسی ایسے غیر یقینی اور غیر اختیاری واقعے پر موقوف ہوتا ہے، جس کے پیش آنے کا بھی احتمال ہو، اور پیش نہ آنے کا بھی۔

(۴) قمار میں جو مال داؤ پر لگایا جاتا ہے، یا تو وہ بغیر کسی معاوضے کے دوسرے کے پاس چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں داؤ پر لگانے والے کا خالص نقصان ہوتا ہے، یا پھر دوسرے کا کچھ مال اس کے پاس بغیر معاوضے کے آ جاتا ہے، جس کے نتیجے میں اس کا خالص نقصان ہوتا ہے۔

جس کسی معاملے میں یہ چار عناصر پائے جائیں گے، وہ قمار میں داخل ہوگا، اور شرعاً حرام ہوگا۔ یوں تو اس معاملے کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، لیکن قمار کی دو قسمیں نمایاں ہیں: ۱۔ قمار کی پہلی قسم وہ ہے جس میں کوئی ایک فریق یقینی طور پر کوئی ادائیگی کرنے کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی کسی غیر یقینی واقعے پر موقوف ہوتی ہے، مثلاً الف اور ب کے درمیان کوئی ریس یا مقابلہ ہوتا ہے، اور دونوں ابتداء ہی سے یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ جو فریق ہار گیا، وہ جیتنے والے فریق کو مثلاً ایک ہزار روپے ادا کرے گا۔

۲۔ اس مثال میں کسی بھی فریق کی طرف سے کوئی ادائیگی یقینی نہیں ہے، بلکہ ایک غیر یقینی واقعے یعنی ہار جیت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مختلف غیر یقینی واقعات پر جو شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ مثلاً زید عمر سے کہتا ہے کہ فلاں مقابلے میں اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، اور اگر ب جیت گیا تو تم مجھے ایک ہزار روپے ادا کرنا۔ یہ بھی اسی قسم کا قمار ہے کہ ہر فریق کی طرف سے ادائیگی ایک غیر یقینی شرط پر موقوف ہے۔

۳۔ لیکن اس قسم کے قمار ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ادائیگی دونوں طرف سے طے کی گئی ہو، اگر ادائیگی محض یکطرف ہوئی تو یہ قمار نہیں۔ مثلاً زید عمر سے یہ کہتا ہے کہ اگر الف جیت گیا تو میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا، لیکن الف کے ہارنے کی صورت میں عمر کے ذمے کوئی ادائیگی لازم نہیں کی جاتی، تو یہ یکطرفہ شرط ہے، جو قمار میں داخل نہیں۔

۴۔ قمار کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک فریق کی طرف سے ادائیگی معین اور یقینی ہوتی ہے، اور دوسری طرف سے غیر یقینی۔ اور جو فریق یقینی طور پر ادائیگی کرتا ہے، وہ درحقیقت اپنے مال کو اس طرح داؤ پر لگاتا ہے کہ یا تو داؤ پر لگایا ہوا مال کسی معاوضے کے بغیر چلا جائے گا، یا پھر دوا اپنے سے زیادہ مال یا معاوضہ سمجھ لائے گا۔

۱۵۔ قمار کی اس دوسری قسم میں وہ لافریبی اور رطل وغیرہ داخل ہیں جن میں حصہ لینے والوں کو کچھ رقم ابتداء میں ادا کرنی پڑتی ہے، خواہ فیس کی شکل میں، یا ٹکٹوں کی خریداری کی شکل میں، یا کسی اور طرح، پھر مخصوص رقموں کی قرعہ اندازی کر کے وہ ٹکٹیں ان لوگوں کے درمیان تقسیم کی جاتی ہیں، جن کا نام قرعہ میں لگے آئے، چنانچہ اگر قرعہ میں "مہند آئے" تو مہند میں لگائی ہوئی رقم کسی معاوضے کے بغیر چلی جاتی ہے، اور اگر قرعے میں نام نکل آئے تو وہ اپنے سے بہت زیادہ رقم بلا معاوضہ سمجھ لاتی ہے۔

۱۶۔ قمار کی ان دونوں قسموں کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم قمار کی پچھلی قانونی تعریف کرنا چاہیں تو وہ یکساں طرح ہوگی:

"قمار ایک سے زیادہ فریقوں کے درمیان ایک ایسا معاوضہ جس میں ہر فریق نے کسی غیر یقینی واقعے کی بنیاد پر اپنا کوئی مال (یا تو فوری یا تاخیر کر کے یا اور کسی کا وعدہ کر کے) اس طرح دائر پر لگایا ہو کہ یا تو وہ اس بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چھا جائے گا یا دوسرے فریق کا مال پہلے فریق کے پاس بلا معاوضہ آجائے گا۔"

۱۷۔ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ قرعہ اندازی اور قمار ایک چیز نہیں ہیں، بلکہ بعض صورتوں میں قرعہ اندازی کو قمار کے متعادل حصہ میں استعمال کر لیا جاتا ہے، "بہذا سرف" وہ قرعہ اندازی قمار کی، جس پر قمار کی مذکورہ بالا تعریف صادق آئے، لیکن جہاں قمار کی یہ حقیقت موجود ہو، اور کسی چارے مقصد کے حصول کے لئے قرعہ اندازی کی جائے تو نہ قمار ہے، اور نہ اسے شرعاً ناجائز کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر حکومت بے گھر افراد کے درمیان زمین کے پلاٹ تقسیم کرنا چاہتی ہے، پلاٹ محدود ہیں اور بے گھر افراد بہت زیادہ ہیں تو قرعہ اندازی کر کے تقسیم کرنا بلاشبہ جائز ہے، اور اسے ہرگز قمار نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ قمار کی مذکورہ بالا تعریف اور حقیقت اس پر صادق نہیں آتی۔

۱۸۔ دوسری بات یہ ہے کہ "قمار" کی حقیقت کا ایک لازمی عنصر یہ ہے کہ اس میں متعلقہ خبر یقینی واقعہ چھپنے والے کی موت میں داخل ہوگی، یعنی رقم بلا معاوضہ دوسرے فریق کے پاس چلی جاتی ہے، اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں ملے گا۔ لہذا اگر کسی رقم کا پورا پورا معاوضہ برصورت میں ملتی ہے تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قرعہ اندازی ہے، یا اسے خطرے میں ڈال دیا گیا ہے، اور چونکہ اس قسم کو "قمار" قرار کا لازمی حصہ ہے، اس لئے جو معاملہ ایسے خطرے سے خالی ہو، اس کو قمار نہیں کہا جاسکتا۔

۱۹۔ لہذا بہت سے تجارتی معاملات یا مالی تجارت کے فروغ کے لئے کوپن یا خانہ ابلوں وغیرہ کے نمبروں کی بنیاد پر قرعہ اندازی کے ذریعے جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، ان کو ہر حالت میں قمار نہیں کہا جاسکتا، بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر خریداروں سے ان انعامات کی دستی پازری قیمت

طلب کی گئی ہے، جو انعامی اسکیم کے بغیر بھی طلب کی جاتی تو اس قسم کا انعام قیام نہیں ہے۔ مثلاً ایک چائے کے ڈبے کی عام بازار کی قیمت تیس روپے ہے۔ در انعامی اسکیم میں بھی وہ ڈبے میں لایا روپے کا بیچا جا رہا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ اعلان کر دیا گیا ہے کہ جس ڈبے سے ایک شخص منبر کا ٹوئین برآمد ہوگا، اسے انعام دینے جانے کا تو یہ قرار نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ خریدار کے تیس روپے پائلن کا ڈبہ جسے کسی بھی وقت داؤ پر نہیں گئے، بلکہ خریدار کو تیس روپے کا پورا پورا معاوضہ دینے کے لیے کی صورت میں جتنی طور سے ممکن آیا، اب اگر اس کا انعام نہ نکلے تو اس کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنی فریق کی اولیٰ رقم کا معاوضہ وصول کر چکا ہے، ”قرار“ کے لئے جو نقد یہ ضروری ہے کہ ہارنے کی صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم یا معاوضہ دوسرے فریق کو ملے، اور یہ اس خریدار کو پورا معاوضہ مل چکا ہے اس لئے یہ تاجری طرف سے محض یکطرفہ انعام ہے، نقد میں داخل نہیں ہے، لہذا بالکل واقعی شرعی مداخلت کے نیچے میں اس صورت کو جوتہ میں داخل کیا گیا ہے، وہ بشرطی، دوام کی صحیح تشریح نہیں ہے۔

۲۰۔ اب یہ اگر انعامی اسکیم کے تحت فروخت کی جانے والی اشیاء کی قیمت بازار کی قیمت سے زیادہ قدر کی گئی ہو، مثلاً جس چائے کے ڈبے کی عام قیمت تیس روپے ہے، اگر اس کو انعامی اسکیم کے تحت چالیس روپے میں فروخت کیا جا رہا ہے، تو اس صورت میں خریدار کے دل پر انعامی اسکیم کے تحت داؤ پر لگ رہے ہیں، کیونکہ چائے کا ڈبہ اسے تیس روپے میں بھی مل سکتا ہے، یہ زائد ہر روپے کا انعام کی طرح داؤ پر لگا رہا ہے، چنانچہ اگر اس کا انعام نہ نکلے تو یہ اس روپے کا معاوضہ اور بیکار چلے جائیں گے، اس لئے اس صورت پر قرار کی تعریف محدود قرار دینی ہے۔ در اس قسم کی انعامی اسکیم قرار میں داخل ہونے کی بنا پر حرام ہے۔

۲۱۔ قرار کی تعریف اور حقیقت واضح ہو جانے کے بعد اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی ان دفعات کی طرف آتا ہوں جو زیر نظر مقدمے میں زیر بحث ہیں۔

۲۲۔ دفعہ ۲۹۲۔ اس میں تمام لائبریریاں کو قانوناً ممنوع قرار دیا گیا ہے، ہندو جوائڑی برکار نے خود جاری کی ہو، جیسے صوبائی حکومت کی اجازت سے نہیں ہو، اس کو اس دفعہ کے احکام سے مستثنیٰ کر کے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۲۳۔ ”لائبریری“ کی کوئی تعریف مجموعہ تعزیرات پاکستان میں نہیں کی گئی، اس لئے اس کی تعریف مفہوم کرنے کے لئے، ششدری کی طرف رجوع کرنا ہوگا، لیکن انگریزی کی مختلف ششدریوں میں ”لائبریری“ کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے، مثلاً جیمز کک ششدری میں ”لائبریری“ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

"An arrangement for distribution of prizes by lot:  
a matter of chance"

"یعنی قرعہ اندازی کے ذریعے انعامات کی تقسیم کا کوئی انتظام، یا کوئی بھی معاملہ جو کسی اتفاقی واقعے پر موقوف ہو۔"

۳۳۔ اگر "لاٹری" کی یہ تعریف لی جائے تو اس میں قمار بھی داخل ہو سکتا ہے، اور جائز قرعہ اندازی بھی، کیونکہ اس تعریف میں "انعامات کی تقسیم" کو بالکل عام رکھا گیا ہے، خواہ وہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے کی بنیاد پر تقسیم کیے جا رہے ہوں، یا کسی خریداری کے بغیر۔ دونوں صورتوں میں اسے "لاٹری" قرار دیا گیا ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اگر انعامات کی یہ تقسیم ٹکٹوں کی خریداری ہی کے درمیان ہو تو یہ قمار میں داخل ہوگی کیونکہ اس میں اس قمار کی وہ حقیقت موجود ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی ہے، لیکن اگر کوئی شخص کسی ٹکٹ کی خریداری اور معاوضے کے بغیر کچھ لوگوں میں رضا کارانہ طور پر کچھ حصہ دو انعامات تقسیم کرنا چاہتا ہو اور صرف اس لئے قرعہ اندازی کر رہا ہوتا کہ بہت سے لوگوں میں سے کچھ لوگ انعام کے لئے متعین کیے جاسکیں، اور قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کو کوئی ادائیگی کرنی نہ پڑے، تو یہ قرعہ اندازی مذکورہ بالا تعریف کی رو سے لاٹری ہے، لیکن قمار نہیں ہے۔ ایسی قرعہ اندازی کو ہم آگے اس فیصلے میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کہیں گے۔ لاٹری کی اسی تعریف کی بنا پر فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے فیصلے میں یہ کہا گیا ہے کہ لاٹریاں جائز بھی ہو سکتی ہیں، اور ناجائز بھی۔ لیکن لاٹری کی یہ تعریف اگرچہ بعض دشمنوں میں درج ضرور ہے مگر عام استعمال میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے لئے لاٹری کا لفظ اکثر استعمال نہیں ہوتا، بلکہ زیادہ تر اسی قرعہ اندازی کے لئے استعمال ہوتا ہے، جس میں انعامات جیتنے کے لئے شرکاء کو کوئی ٹکٹ وغیرہ خریدنا پڑتا ہے، یا کسی اور طرح کوئی ادائیگی کرنی پڑتی ہے اور جو رقم واد پر لگانے کی وجہ سے قمار میں داخل ہے، چنانچہ ویبستر (Webster) کی دشمنی میں یہ بات واضح کر دی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"A distribution of, or scheme for distributing prizes as determined by chance or lot, especially where such chances are allotted by sale of tickets; hence any chance disposition of any matter." (۱)

"یعنی" انعامات کی تقسیم یا اس کی کوئی اسکیم جس میں انعام کا تعین کسی چانس یا قرعہ اندازی کے ذریعے کیا گیا ہو، خاص طور پر جبکہ چانس ٹکٹوں کی فروخت کے ذریعے

الاث کیے گئے ہوں، چنانچہ "لاٹری" کسی بھی معاملے کے ایسے تعینے کو بھی کہتے ہیں جو کسی چانس کے ذریعے کیا جائے۔"

اس ڈسٹنری نے یہ واضح کر دیا کہ اگرچہ "لاٹری" کا لفظ ڈسٹنری کی رو سے "رضا کارانہ قرعہ اندازی" پر بھی بولا جاتا ہے، لیکن اس کا خصوصی استعمال اسی معاملے کے لئے ہوتا ہے، جس میں انعام حاصل کرنے کا چانس کچھ ادائیگی کر کے خریدا گیا ہو، چونکہ "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے معنی میں "لاٹری" کا لفظ بہت کم استعمال ہوتا ہے، اس لئے بعض مختصر ڈسٹنریوں نے "لاٹری" کی تعریف کرتے ہوئے "رضا کارانہ قرعہ اندازی" کے معنی کی گنجائش نہیں رکھی، مثلاً آکسفورڈ کی مختصر ڈسٹنری میں "لاٹری" کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"Arrangement for distributing prizes by chance among purchasers of numbered tickets." (1)

یعنی: "نمبر لگے ہوئے ٹکٹوں کے خریداروں کے درمیان چانس کی بنیاد پر انعامات کی تقسیم کا انتظام۔"

۲۵۔ چنانچہ جب قانون میں "لاٹری" کا لفظ استعمال کیا گیا تو "لاٹری" کے یہی محدود معنی لیے گئے، جس میں "رضا کارانہ قرعہ اندازی" شامل نہیں، چنانچہ انگریزی کی عام ڈسٹنریوں سے ہٹ کر اگر قانون کی ڈسٹنری کی طرف رجوع کیا جائے تو اس میں عموماً "لاٹری" کی ایسی تعریف کی گئی ہے جو "رضا کارانہ قرعہ" کو شامل نہیں ہوتی، بلکہ کی قانونی ڈسٹنری میں "لاٹری" کی بڑی خوبصورت اور مختصر تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"A chance for a prize for a price"

"کسی قیمت کے بدلے انعام حاصل کرنے کا موقع (چانس) حاصل کرنا"

اس تعریف کا تجزیہ کرتے ہوئے اسی ڈسٹنری میں آگے کہا گیا ہے کہ:

"Essential elements of a lottery are consideration, prize and chance and any scheme or device by which a person for a consideration is permitted to receive a prize or nothing as may be determined predominantly by chance." (2)

(1) Pocket Oxford Dictionary (6th ed. 1978) p. 516.

(2) Black's Law Dictionary 5th ed. p. 853.

”یعنی: ”لاٹری کے لازمی عناصر تین ہیں، ایک مالی معاوضہ (جو داؤ پر لگایا جاتا ہے) دوسرے انعام اور تیسرے چانس۔ اور لاٹری ہر اس اسکیم اور طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی شخص کو کچھ مالی معاوضے کے بدلے اس بات کا موقع دیا جاتا ہے کہ یا تو وہ انعام حاصل کر لے، یا کچھ حاصل نہ کرے، اور اس کا فیصلہ کلی طور پر چانس کے ذریعے کیا جاتا ہے۔“

۲۶۔ اسی ڈکشنری میں ”لاٹری“ کی اور بھی بہت سی تعریفیں نقل کی گئی ہیں، جو مختلف مغربی ملکوں کے قوانین یا ان کی عدالتوں نے اپنے فیصلوں میں کی ہیں، ان تمام تعریفات میں یہ عنصر لازمی طور پر شامل ہے کہ اس میں انعام کی توقع رکھنے والا کچھ رقم ضرور داؤ پر لگاتا ہے، اور ان تعریفات میں ”رضا کارانہ“ ”قرعہ اندازی“ کی گنجائش نہیں رکھی گئی ہے، اور وہ سب قمار میں داخل ہیں، لہذا اگرچہ انگریزی زبان کے نقطہ نظر سے ”لاٹری“ کے مفہوم میں ”رضا کارانہ“ ”قرعہ اندازی“ ”اصلاً شامل ہو، لیکن جب ”لاٹری“ کا لفظ ایک قانونی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جائے، تو وہ صرف ایسی صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو ”بلیک“ کی ڈکشنری میں بیان کی گئی ہیں، اور جو واضح طور پر قمار کی تعریف میں داخل ہیں۔

۷۱۔ اذ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۳۔ اے میں ”لاٹری“ کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ درحقیقت اسی قانونی معنی میں استعمال ہوا ہے، جو بلیک کی ڈکشنری کے حوالے سے اوپر بیان کیے گئے، جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غریب علاقے کے لوگوں میں اپنی جیب سے باقاعدہ عطیات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، یا کسی امتحان میں پاس ہونے والے طلبہ کے درمیان انعامات تقسیم کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرے، جبکہ شرکاء سے کوئی فیس وغیرہ طلب نہ کی گئی ہو تو مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۳۔ اے کے تحت اس کو جرم قرار نہیں دیا جاسکتا، اور نہ اس عمل کو جرم قرار دینا قانون کا منشاء ہے، اس سے صاف واضح ہے کہ دفعہ ۲۹۳۔ اے میں ”لاٹری“ کے وہ وسیع تر معنی مراد نہیں لیے گئے جو بعض انگریزی کی ڈکشنریوں میں درج ہیں، اور جن میں ”رضا کارانہ“ ”قرعہ اندازی“ بھی شامل ہوتی ہے، اس کے بجائے یہاں ”لاٹری“ کا وہ قانونی مفہوم مراد لیا گیا ہے جس میں صرف ایسی اسکیم داخل ہے، جس میں انعام کا موقع حاصل کرنے والے کو کنٹ و غیرہ خرید کر کچھ رقم داؤ پر لگانی پڑتی ہو، اور ایسی ہر اسکیم چونکہ قمار میں داخل ہے، اس لئے دفعہ ۲۹۳۔ اے میں صرف اسی لاٹری کا ذکر ہے جو شرعاً بھی حرام ہے، اور فاضل وفاقی شرعی عدالت کا نقطہ نظر درست نہیں ہے کہ جس لاٹری کا ذکر دفعہ ۲۹۳۔ اے میں آیا ہے، وہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی ہو سکتی ہے۔



۲۸۔ اور جب دفعہ ۲۹۴۔ اے میں مذکور لائسنس ہالڈر کے لئے حرام ہے، اور شرعاً اس کی کوئی صورت جاری نہیں ہے تو وہ جس طرح عام باشندوں کے لئے حرام ہے، اسی طرح حکومت کے لئے بھی حرام ہے، اور حکومت کو اسامی احکام کی رو سے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ خود اس قسم کی کوئی لائسنس جاری کرے، یا اس قسم کی کوئی لائسنس جاری کرنے کی اجازت دے۔ لہذا مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے یہ الفاظ تاکہ:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

جن کے ذریعے حکومت کو یا صوبائی حکومت کے اجازت یافتگان کو لائسنس جاری کرنے کا قانونی حق دیا گیا ہے، قرآن و سنت کے حکام کے منکر مانتی ہیں۔

۲۹۔ اب قبل اس کے کہ میں دفعہ ۲۹۴۔ بی پر گفتگو کروں، یہاں آئیے اور نئے کی وضاحت مناسب ہوگی اور وہ یہ کہ اگرچہ دفعہ ۲۹۴۔ اے کے تحت بیان کردہ ہر لائسنس ہالڈر میں داخل اور شرعاً حرام ہے، لیکن "قمار لائسنس" سے زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قمار کی ہر شکل لائسنس میں داخل ہو، بلکہ قمار کی جو حقیقت اس فیصلے کے تحت لائسنس نمبر ۱۰ سے چھ آئینہ نمبر ۱۰ تک بیان کی گئی ہے، اس کے پیش نظر قمار لائسنس کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو شخص اگر کسی کھیل میں یہ شرط لگا لیں کہ دونوں میں سے جو شخص بھی ہار جائے، وہ جیتنے والے کو ایک ہزار روپے داکرے گا تو یہ معاملہ اگرچہ لائسنس نہیں کھڑے گا، لیکن قمار میں داخل ہوگا، اور حرام ہوگا۔ لہذا اگر دفعہ ۲۹۴۔ اے میں قمار کی تمام صورتوں کو قانوناً ممنوع قرار دینے کی غرض سے اس دفعہ میں "لائسنس" کے بجائے "قمار" کا لفظ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ مناسب اور قرآن و سنت کے احکام کے زیادہ مطابق ہوگا۔ البتہ ایسی صورت میں "قمار" کی جان و مال تعریف بھی قانون میں ذکر کرنی ہوگی۔ اور یہ تعریف اس اصول پر مقرر کی جاسکتی ہے جو اس فیصلے کے تحت اگر لائسنس نمبر ۱۰ سے ۱۰ تک ہیں۔ نیز اس دفعہ میں لائسنس جاری کرنے کی ہر لائسنس سے زیادہ چھ، وہ قید مقرر کی گئی ہے، حالانکہ "قمار" کثیر و کم دونوں میں سے ایسا سمجھا جائے جس کو قرآن کریم نے بہت ہی سختی اور شراب نوشی جیسے گناہوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور اس جرم کی بعض صورتیں بڑے سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ قمار کی زیادہ سے زیادہ تعزیرات میں اضافہ کیا جائے۔

۳۰۔ اب میں مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ بی کی طرف آتا ہوں، اس دفعہ کے الفاظ

"Whoever offers, or undertakes to offer in connection with any trade or business for sale of any commodity, any prize, reward or other similar consideration, by whatever name called, whether in money or kind, against any coupon, ticket number or figure, or by any other device as an inducement or encouragement to trade or business or to the buying of any commodity, or for the purpose of advertisement or popularizing any commodity; and whoever publishes any such offer, shall be punishable with imprisonment of either description for a term which may extend to six months, or with fine, or with both."

اس دفعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض تاجر اپنی اشیاء کی خریداری کی ترغیب دینے کے لئے خریداروں کو کوپنوں اور ٹکٹوں کی بنیاد پر جو انعامات تقسیم کرتے ہیں، اس دفعہ میں اس کو ناجائز و ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۳۱۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے میں اس دفعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی تاجر کسی چیز کی فروخت کے ساتھ کوئی اور چیز مفت بطور ترغیب دے دیتا ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، لیکن فروخت شدہ مصنوعات میں سے کسی میں کوئی خفیہ نمبر رکھ کر اس نمبر پر انعام کا اعلان کرنا چونکہ ایک اتفاق (Chances) کا کھیل ہے، اس لئے قمار میں داخل اور ناجائز ہے۔

۳۲۔ فاضل فیڈرل شریعت کورٹ کے اس حکم نظر سے اتفاق ممکن نہیں، ہم قمار کی حقیقت واضح کرتے ہوئے بھیجے یہ بتا چکے ہیں کہ ہر وہ انعام جو کسی غیر قیمتی واقعے پر دیا جائے، قمار نہیں ہوتا، بلکہ قمار کے لئے یہ ضروری ہے کہ غیر قیمتی انعام حاصل کرنے کے لئے کوئی رقم اس طرح داؤ پر لگائی جائے کہ انعام ہار جانے کی صورت میں وہ رقم بھی کسی معادے کے بطور مٹائی جائے۔ اور بھیجے پیرا گراف نمبر ۸ اور نمبر ۱۹ میں ہم یہ بھی قرار دے چکے ہیں کہ اگر خریدار کو اپنی ادا کی ہوئی قیمت کا پورا سا اضافہ ہر صورت مل جاتا ہو تو اس صورت میں قمار داؤ کی یا خفیہ نمبروں وغیرہ کی بنیاد پر دیا جانے والا انعام قمار میں داخل نہیں ہے۔ جتے اگر اس قسم کی انعامی اسکیم میں اشیاء خریداری کی قیمت معمولی سے زیادہ مقرر کی گئی ہو مثلاً جس چیز کی بازاری قیمت تیس روپے ہے، انعامی اسکیم کے تحت اس کی قیمت پانیس مقرر کر دی گئی ہو تو اس صورت میں چونکہ خریدار یہ داؤ ادا کر دے گا کہ اس غیر قیمتی انعام میں خاطر داؤ

پر مگر یہ ہے، اس لئے یہ انعامی اسکیم قرار میں داخل اور حرام ہوگی۔

۳۲۔ لہذا قرآن و سنت کے احکام کے لحاظ سے صحیح شرعی پوزیشن وہ نہیں ہے جو حاصل فیڈرل شریعت کورٹ نے اپنے فیصلے کے پیرا گراف نمبر ۲۲ میں بیان کی ہے، بلکہ صحیح شرعی پوزیشن یہ ہے کہ ناجز یا منست کار اپنی مصنوعات یا اشیاء کی خریداری پر کسی انعامی اسکیم کا اعلان کریں تو اس میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ وہ خریداروں سے جو قیمت وصول کر رہے ہیں، وہ عام بازار کی قیمت یا معقول حد تک اس کے قریب قریب ہے یا نہیں؟ اگر انعامی اسکیم کے تحت مقرر کردہ قیمت اس چیز کی معمولی (Normal) قیمت سے واضح طور پر زائد ہے تو شرعاً ایسی اسکیم ناجز ہوگی، لیکن اگر قیمت معمول سے زائد مقرر نہیں کی گئی تو ایسی انعامی اسکیم شرعاً جائز ہے، خواہ انعام کی تقسیم کے لئے قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے، یا کسی ٹکٹ یا کوپن یا خالی ڈبے کے نمبروں کے اعتبار سے انعام تقسیم کیا جائے۔

۳۳۔ اس طرح دفعہ ۲۹۴۔ بی نے ایسی انعامی اسکیموں کو بھی قانوناً ناجز قرار دے دیا ہے جو شرعاً ناجز ہیں اور قرار میں داخل نہیں اور "لائٹری" کے سیاق و سباق میں ایسی اسکیموں پر پابندی عائد کرنے سے سمجھا سکی جائے گا کہ ان اسکیموں کو بھی قرار ناجز لائٹری میں شامل قرار دیا گیا ہے اور اس طرح قرار کے شرعی مفہوم کے مشتبہ ہونے کا امکان موجود ہے۔ ہذا یہ دفعہ اس لحاظ سے اسلامی احکام کے مطابق نہیں ہے کہ اس میں ان انعامی اسکیموں کو بھی ناجز قرار دیا گیا ہے جن میں خریداروں کو اشیاء و معمول کی بازاری قیمت پر فراہم کی گئی ہوں، اور انھیں ترغیب کی خاطر کوئی انعام اضافی طور پر دیا جاتا ہو۔

## نتیجہ بحث

مذکورہ بالا بحث کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مجموعہ تحریرات پاکستان کی دفعہ ۲۹۴۔ اے کے صرف مندرجہ ذیل الفاظ قرآن و سنت کے احکام سے تضاد میں ہیں، یعنی:

"not being a state lottery or a lottery authorized by the Provincial Government"

ان الفاظ کے سوا دفعہ کے دوسرے الفاظ میں قرآن و سنت کے منافی کوئی بات نہیں ہے، البتہ مناسب یہ ہے کہ اس دفعہ میں "Lottery" کے بجائے "قمار" (Qimar) کے الفاظ استعمال کر کے قمار کو بالکل ممنوع قرار دیا جائے، خواہ قمار لائٹری کی شکل میں ہو، یا کسی اور شکل میں اور قمار کی

تعریف بھی قانون میں درج کی جائے، جو اس فیصلے کے حیران کن نمبر 16 میں بیان کر دیا تعریف کے ضابطہ پر ہونی چاہئے۔

(۲) مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۹۳۔ پی میں اگرچہ بعض ایسی انصافی اسکیموں پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے، جو شرما، جائز نہیں ہیں، سلامی نظام کی رو سے اس وفد کی پابندی کو صرف ایسی انصافی اسکیموں کی حد تک محدود ہونا چاہئے جن میں خریداروں سے اشیاء کی قیمت معمول سے زیادہ وصول کر کے انعام کا اگلچ دیہ گیر ہو۔

(۳) پرائز بانڈ کے بارے میں فاضل فیڈرل شریٹ کورٹ نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ چونکہ ایسے وقت میں کیا گیا ہے جبکہ پرائز بانڈ کے قانون کا جائزہ لینا اس کے دائرہ اختیار سے باہر تھا، اس لئے وہ زیر نظر مقدمہ میں فیڈرل شریٹ کورٹ کے فیصلے کا قانونی موثر حصہ (Operative Part) نہیں ہے، بلکہ ایک ضمنی تبصرہ (Observation) ہے۔

(۴) چونکہ قمار ہی ایک گناہ کبیرہ ہے، اور اس کی بعض صورتیں نہایت سنگین بھی ہو سکتی ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ اس کی سزا کی انتہائی مقدار میں جو اس وقت دفعہ ۳۹۳۔ اے کی رو سے چھ ماہ قید ہے، مناسب نفاذ کیا جائے۔

فیڈرل شریٹ کورٹ کے فیصلے میں صرف ان ترسیلات کی حد تک یہ پینل جزوی طور پر منظور کی جاتی ہے، اور باقی امور میں یہ اپنی مسترد کی جاتی ہے، یہ فیصلہ مورخہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء کو سنا کر ہو جائے گا، جس کے بعد دفعہ ۳۹۳۔ ا۔ اور پی کے جن حصوں کو قرار دیا گیا ہے، وہ سنا کر ہو جائیں گے۔



مُنْتَقِبُ احَادِيثِ مُبَارَكِ شَهْرِ رَاقِ كِتَابِ كَلِّ بِلِش اَرْدُو تَرْغِيہ و كَرَوَاش

# صحیح مسلم شریف

عربی  
اُردو

الْحَافِظُ الْمُتَّقِي الْحَافِظُ الْمُتَّقِي

ابو حامد محمد بن مسلم بن الحجاج القشيري



کامل سیٹ

کتاب الایمان

کتاب الایمان

کتاب الایمان

کتاب الایمان

کتاب الایمان

کتاب الایمان

الایمان

